HUMANITAS

CONSTANTIN NOICA

PAGINI despre sufletul românesc

PAGINI DESPRE SUFLETUL ROMÂNESC

CONSTANTIN NOICA
(1909 — 1987)

Născut în localitatea Vităneşti, jud. Teleorman. Cursuri la liceele „Dimitrie Cantemir" şi „Spiru Haret" din Bucureşti. Debutează ca licean în revista „Vlăstarul" (1927). Cursuri universitare la Facultatea de Litere şi Filozofie din Bucureşti (1928—1931).

A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a filozofiei, membru al Asociaţiei „Criterion" (1932—1934) ; studii pentru specializare în Franţa (1938—1939) ; doctoratul în filozofie la Universitatea din Bucureşti, cu teza *Schiţă pentru istoria lui cum e cu putinţă ceva nou* (publicată în acelaşi an, 1940).

În anii războiului mondial este referent pentru filozofie în cadrul Institutului româno-german de la Berlin ; editează, împreună cu C. Floru şi Mircea Vulcănescu, patru cursuri universitare ale profesorului Nae Ionescu şi anuarul „Izvoare de filozofie" (1942—1943) ; în toamna anului 1943 îi este respinsă participarea la concursul pentru ocuparea conferinţei de Filozofia culturii şi a istoriei.

Între 1949—1958 are domiciliu forţat la Cîmpulung-Muscel, iar între decembrie 1958 — august 1964 este deţinut politic.

Din 1965 este cercetător principal la Centrul de Logică al Academiei Române, de unde se va pensiona în 1975. Ultimii ani de viaţă i-a petrecut la Păltiniş, unde se află şi mormîntul său.

În 1988 i s-a acordat Premiul Herder, iar în 1990 a fost primit membru post-mortem al Academiei Române.

Preocupările filozofice ale lui Constantin Noica au cuprins întregul cîmp al filozofiei, de la gnoseologie, filozofia culturii, axiologie şi antropologie filozofică la ontologie şi logică, de la istoria filozofiei la filozofia sistematică, de la filozofia antică la cea contemporană, de la editări, traduceri sau interpretări la critică şi creaţie.

Lucrări principale : *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creaţie şi frumos în rostirea românească (1973), Eminescu sau Gînduri despre omul deplin al culturii româneşti (1975), Sentimentul românesc al fiinţei (1978), Devenirea întru fiinţă (1981), De Dignitate Europae (1988) ş.a.*

CONSTANTIN NOICA

Pagini despre sufletul românesc



HUMANITAS
BUCUREŞTI, 1991

Coperta : IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Prezenta ediție reproduce volumul apărut
în **Colecția „Luceafărul"**
București, 1944.

ISBN 973-28-0287-1

Prefață

Studiile și articolele strînse în acest mic volum fac parte dintr-o lucrare concepută mai larg și intitulată : Contribuții la istoric a vieții spirituale românești. *Lucrarea era cerută, prin Institutul Român din Berlin, de o editură germană. La început, trebuia să fie o „istorie a filozofiei românești“ pentru cititorii germani. Am socotit însă că o istoric a vieții spirituale românești e mai interesantă în ea însăși, calificîndu-ne în orice caz mai bine în ochii străinătății de cum ar face-o, deocamdată cel puțin, o istorie a filozofiei românești. În așteptarea tipăririi întregii lucrări, în limba germană și într-o versiune adaptată interesului apusean, am socotit potrivit să dau cititorului român aceste pagini.*

Datorez dlui prof. Sextil Pușcariu îndemnul de a încerca să scriu această carte, și-i exprim aici un gînd de respectuoasă recunoștință pentru tot ce am cîștigat adîncindu-mă în lumea duhului românesc.

Februarie 1944, București

AUTORUL

Ce e etern și ce e istoric în cultura românească

„De ce noi, românii, etnic vorbind mai omogeni decît germanii, a trebuit să ne *așteptăm soarta* o mie de ani ? Situația geografică defavorabilă, neprielnicia condițiilor istorice, năvăliri barbare, vecini sălbatici ? Dar acestea ar fi trebuit să fie motive în plus de afirmare, elemente de mărire proprie, dacă *pornirea* de a face istorie, pornirea oarbă și primordială ne-ar fi aruncat irezistibil în vîrtejul universal. Astăzi la ce-am ajuns ? La *voința* de a face istorie. Cine a înțeles acest lucru este lămurit cu tragedia culturilor mici, cu tot ceea ce e rațional, abstract, conștient în tragicul nostru."

Rîndurile acestea, scrise de un tînăr acum cîțiva ani. pot nedreptăți sau nu neamul românesc : aceasta nu ne interesează. Ele ne așază însă dintr-odată în inima tensiunii care domină. pe toate planurile, lumea românească de azi.

Noi știm că sîntem ceea ce se numește „o cultură minoră". Mai știm că aceasta nu înseamnă neapărat inferioritate calitativă. Cultura noastră populară, deși minoră, are realizări calitativ comparabile cu cele ale culturilor mari. Și știm că avem în această cultură populară o continuitate pe care nu o au cele mari. Despre strămoșii noștri geți, plugari și ciobani, s-a putut spune (Pârvan, *Getica*, 131) că în secolul al VI-lea a. Chr. nu aveau o cultură calitativ inferioară, ci doar formal deosebită de a grecilor ; tot ce-i deosebea era că ei, geții, erau săteni, nu orășeni, ca grecii. Dar tocmai aceasta ne nemulțumește azi : că am fost și sîntem — prin ce avem mai bun în noi — săteni. *Noi nu mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei.* Tensiunea aceasta — agravată nu numai prin faptul că sîntem conștienți de ea, dar și prin convingerea că „a fi conștient" poate reprezenta un semn de sterilitate — alcătuiește drama generației de azi. Economicește și politicește, culturalicește ori spiritualicește, simțim că nu mai putem de mult trăi într-o Românie patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulțumește România eternă ;

vrem o Românie actuală. Aceasta este frămîntarea pe care o descriem, mai jos, pe plan de cultură.

Ceea ce dă un caracter dureros conflictului nostru este că, teoretic cel puţin, el e fără ieşire. A cultiva mai departe, cu precădere, valorile spiritualităţii noastre populare este o imposibilitate. Orice cultură conştientă este *personală*, este o formă de individualizare, în timp ce creaţia populară e anonimă. De altfel, aceasta nici nu poate constitui o cultură deliberată, voită, ci ţine de o anumită spontaneitate creatoare care o apropie mai mult de natură decît de cultură. Deci, spiritualitatea populară trebuie depăşită — spre creaţie personală. Dar cum pot apărea personalităţi de format mare într-o lume unde anonimatul e regula ? Cum poate apărea persoana acolo unde — spre a vorbi kantian sau neokantian — lipseşte categoria personalităţii ? Eşti dinainte sigur că, într-o asemenea lume, individul creator va fi în subordine, faţă de individualităţile creatoare din culturile realizate : că, chiar dacă nu va imita şi reproduce, va fi în umbra celorlalţi. Şi atunci tensiunea interioară a culturii româneşti devine : să te pierzi în creaţie anonimă, care nu dă o cultură majoră ? sau să rîvneşti către

creaţie personală care e în umbra culturilor mari din afară? O spunem deschis: teoretic — după cum arătam —, dilema aceasta pare astăzi fără ieşire. Din fericire, conştiinţa teoretică a insolubilităţii nu ne mai poate paraliza. În fapt, noi *mergem* către forme istorice. Cînd un neam sau o cultură încep să coboare din eternitate, ele nu mai pot fi oprite nici măcar de convingerea că nu vor putea înfăptui dintr-odată forme istorice superioare.

Ce este această eternitate din care începem să ieşim? — Românul are un proverb, revelator în ce priveşte noţiunea de timp şi vreme: „Ceasul umblă, loveşte, şi vremea stă, vremuieşte." Vremea nu-i pare curgere, ci stare pe loc, fixitate, permanenţă. Vremea stă, vremuieşte. În limba germană a vremui (zeitigen) are, dacă nu mă-nşel, un sens concret de durată şi petrecere. Aşa se întîmplă, pînă la un punct, în accepţiunea pe care i-o dă Heidegger. La noi, însă, „vremea vremuieşte" e tautologic. A vremui nu aduce nimic nou faţă de vreme. O repetă, o defineşte ca neîntîmplare, ca repaus. Românul mai spune: „Vremea vremuieşte, şi omul îmbătrîneşte." Numai omul devine; vremea stă. Şi nu stă pentru că ar fi un simplu cadru de reper pentru fenomene sau o formă

pură a sensibilităţii, cum e la Kant. Ea e încă ceva concret, spre deosebire de noţiunea de timp (de la „tempus"), care e conceptual şi abstract. Dar e un concret nemişcat. E totul viu al lumii, privit sub specia fiinţei, nu a devenirii.

Alături de „vreme" ca expresie a eternităţii, tot ce se întîmplă apare, în fond, românului drept zădărnicie. „Toate veacurile se înţeleg ca ziua de ieri", spune românul. Ceasul care umblă loveşte, în timp ce vremea stă ; omul care îmbătrîneşte, pe cînd vremea stă iarăşi ; acţiunile şi străduinţele oamenilor, rînduielile şi împărăţiile lor, totul e zădărnicie. În această concepţie, nici efortul de cunoaştere ştiinţifică şi nici cel de desăvîrşire morală, pe calapoade naţionale, nu pot sta pe primul plan aici. Nu ştiu dacă şi în alte părţi Psalmii Vechiului Testament s-au citit la fel de mult ca la noi. În orice caz, eternitatea românească despre care vorbesc este de acest tip Nu o plenitudine istorică, nu realizări majore — pe care neamul nostru nici n-ar fi avut cînd să le înfăptuiască — dau garanţia duratei ; ci sentimentul că, în fond, există un plan faţă de care toată frămîntarea istorică este irosire şi pierdere. Dar — şi aici e aspectul nou faţă de tînguirea biblică — neamul românesc e şi el, într-un

fel, solidar cu acel plan neschimbător.
I se întîmplă şi lui multe, se frămîntă ceva în marginea lui, în inima lui, peste trupul lui chiar — dar el rămîne neschimbat. „Trece şi asta" e una din cele mai curente vorbe româneşti. Neamul nostru rămîne pentru că şi el participă, în felul lui la eternitatea fiinţei.

Din această eternitate ne străduim să ieşim, deci. Pentru a descrie însă coborîrea românească în istorie şi părăsirea viziunii, dacă nu hieratice, în orice caz statice a desfăşurării istoriei noastre, aleg trei momente culturale de culme : unul din secolul al XVI-lea, altul din secolul al XVIII-lea, iar al treilea de azi, din secolul al XX-lea. În primul exemplu, se va vedea ce se petrece într-o conştiinţă orientată spre absolut, unde precumpăneşte eternul. În cealaltă, va ieşi la iveală criza şi nemulţumirea cu sine, pe care o trezeşte, în aceeaşi conştiinţă, precumpănirea caracterului istoric. Iar cel de al treilea moment cultural, cel de azi, încearcă să aducă o împăcare între planul eternităţii şi cel al istoricităţii româneşti, dar sfîrşeşte prin a fi o afirmaţie de luptă pentru valorile vii ale culturii. Momentele sînt reprezentate de : Neagoe Basarab, pentru secolul al XVI-lea, Dimitrie Cantemir,

pentru secolul al XVIII-lea, şi gînditorul Lucian Blaga, pentru ziua de azi.

Neagoe Basarab e domnitor al Munteniei, pe la începutul veacului al XVI-lea. Minte luminată şi caldă, tip de principe conştient de tot ce e putere lumească, pornit spre magnificenţă uneori, aşa cum o dovedeşte Mînăstirea Curţii de Argeş, al cărei ctitor este, Neagoe a trăit totuşi prea mult în atmosfera religioasă a timpului şi a ţării sale, spre a nu şti că „şi domnia lui se va risipi ca fumul", cum o va spune singur mai tîrziu. Înainte de a fi domnitor, Neagoe a vieţuit el însuşi pe lîngă mînăstire. Un unchi al său, care pare a fi avut mare înrîurire asupră-i, s-a călugărit. Soţia sa va sfîrşi prin a se călugări şi ea, după moartea lui Neagoe. E în jurul lui şi chiar în inima lui o atmosferă de refuz al lumii, care nu pare compatibilă cu domnia pămîntească. Şi, totuşi, Neagoe este un domn : iată de la început contrastul dintre etern şi istoric. Căci în acelaşi timp Neagoe e însufleţit de spirit militar, el scriind chiar pagini de adevărată tehnică războinică. E însufleţit de măreţia domniei şi cercetează atent ceremonialul curţilor, dînd un strălucit examen de comportare voievodală, în clipa cînd sfinţeşte măreaţa Mînăstire a Curţii de Argeş,

în prezența Patriarhului Constantinopolului, a mitropoliților ortodocși din țările vecine și a multor altor fețe de seamă. Mai mult încă, Neagoe e însuflețit de cultură. Nu numai că face tipografii, dar el însuși compune, după modelul împăraților bizantini, o carte de „Învățături“ către fiul său Teodosie, care trebuia să-i urmeze ca domn, dar moare fără s-o poată face. Cu această carte, scrisă pe la 1520, vreau să ilustrez ce înseamnă conflictul dintre etern și istoric și cum se prezintă spiritualitatea românească în clipa cînd învinge eternul.

Despre cartea lui Neagoe s-a scris și în limbi străine. Este vorba de lucrarea intitulată *Mahnreden des walachischen Woywoden Neagoe Basarab an seinen Sohn Theodosios*, publicată în 1908, în „Jahresbericht“-ul lui Weigand, de către un cercetător bulgar, Stoian Romansky. Opera lui Neagoe a ispitit pe un bulgar, căci e scrisă în limba slavonă, cum se mai scria încă pe atunci la noi, din motive religioase. Romansky spune textual că Neagoe a dat o operă „welches das beste ist, das uns die slawische Literatur jener Zeit überhaupt bietet“* (p. 121). În 1643, opera a fost tradusă în românește, iar limba e atît de frumoasă

*„...care constituie cea mai valoroasă operă pe care ne-o oferă literatura slavă din acea vreme“ (nota red.).

şi autentică, încît mulţi au crezut că originalul, chiar, e românesc. Dar şi dacă nu este aşa, *Învăţăturile* reprezintă, prin autorul şi conţinutul lor, o operă indiscutabil românească ; întîia mare carte a culturii româneşti. Aceasta nu înseamnă, fireşte, că opera e în întregime originală. Se ştie bine că autorii rîvneau pe vremea aceea mai puţin la originalitate, cît la adevăr impersonal ; iar cu atît mai puţin un domnitor se va strădui să dea totul numai de la el. Pe urmă, *Învăţăturile* lui Neagoe conţin precepte morale, religioase sau sfaturi general omeneşti, care erau cu atît mai utile cu cît erau mai verificate sau spuse mai cu autoritate. Deci, nu e de mirare dacă vor figura în lucrare multe citate din Biblie, alături de pasaje din Omiliile Sf. Ioan Hrisostomul, din Vieţile Sfinţilor, din legendele populare sau din tratatele unor autori nu întotdeauna citaţi. Dar Neagoe vorbeşte fiului său nu numai despre puterea lui Dumnezeu şi slăbiciunea omului, despre împăraţii cei răi, pedepsiţi de Dumnezeu, şi despre obligaţia domnitorului de a asculta marile comandamente religioase şi morale, ci şi despre lucruri mai personale, cum ar fi înmormîntarea maicii sale, doamna Neaga, dîndu-i alteori sfaturi cum să cinstească, domn fiind, pe boieri şi pe slugi, cum să primească pe soli, cum să

poarte războaie, cum că judece, cum să domnească. E greu de spus că lucrurile acestea din urmă nu sînt originale.

Este însă un fapt că pînă la urmă totul se scaldă în perspectiva eternității. E o problemă cum același Neagoe, care făptuiește orgolios, după modelul slăvit al împăraților bizantini, se miră împreună cu prorocul : „Ce este omul, Doamne, de-ai făcut pentru el atîta mărire" ; e o problemă cum o conștiință care refuză religios lumea se împacă practic cu ea ; – dar problema e a noastră, nu e a lui Neagoe. El nu simte conflictul, și totul sfîrșește la el pe dimensiunea eternității. Din orice regiune a lumescului, de pe orice plan al istoriei omenești, Neagoe îndreaptă gîndurile fiului său către cele veșnice. „Mulți împărați au împărățit și viețuit pe această lume, iar împărăția cerească puțini au dobîndit-o." De aceea, fiul său Teodosie trebuie să se gîndească mai ales la treptele care-l pot urca spre contemplație. Și, într-un pasaj care poate fi dintr-un tratat ascetic, dar care exprimă, revelator ca un poem, sensibilitatea în același timp religioasă și filozofică a unui cuget românesc din veacul al XVI-lea, Neagoe arată fiului său care sînt treptele desăvîrșirii : „Că, mai întîi de toate, este tăcerea, iar tăcerea face oprire, oprirea face umilință și plîngere, iar plîngerea face

frică, şi frica face smerenie, smerenia face socoteală de cele ce vor să fie, iar acea socoteală face dragoste, şi dragostea face sufletele să vorbească cu îngerii. Atuncea va pricepe omul că nu este departe de Dumnezeu."

Să adîncim, puţin, locul acesta. La început, este tăcere. Aşa porneşte orice tehnică de viaţă spirituală, fie că e religioasă ori filozofică. Cuvîntul de suprafaţă trebuie să se stingă, spre a lăsa loc glasului adînc al esenţelor. Dar nu numai gîndului propriu trebuie să-i curmăm firul spre a ne adînci mai bine în noi înşine : şi lumea trebuie oprită, în mersul ei amăgitor. De aici, a doua treaptă : „tăcerea face oprire". Aşa procedează, iarăşi, toate tehnicile spirituale, toate metodele filozofice. Lumea trebuie pusă în paranteză. Nici cogitoul lui Descartes nu e posibil fără această interzicere a lumii, şi nici metoda fenomenologică. E nevoie de o oprire, o reducere a lumii, de o ἐποχή. Primele trepte ale filozofării sînt, ca şi asceza, negative. Ce se întîmplă însă de aici înainte ? Tocmai în punctul acesta se poate marca deosebirea dintre o conştiinţă filozofică, orientată spre cunoaştere şi acţiune, şi una spirituală, orientată spre contemplaţie, spre eternitate, cum e conştiinţa românească din secolul al XVI-lea. Odată lumea oprită, se iveşte obişnuit spiritul. Lumea e oprită tocmai

pentru ca spiritul să aibă netezită în fața lui calea spre cunoaștere și acțiune. Așa fac toate filozofiile, chiar dacă nu recunosc fățiș că sînt idealiste, că pun în joc spiritul însuși. Ce se întîmplă însă în viziunea eternității de aici ? Spiritul nu apare. Cugetul nu ia cunoștință de sine și nu se așază în fața lumii, nu reface mai bine lumea pe care a oprit-o. În clipa cînd totul e tăcere, conștiința unui Neagoe Basarab e cuprinsă de umilință și plîngere. Itinerariul e de aici înainte cu totul altul decît în primul caz. Lumea e refuzată și de astă dată, dar spiritul nu se găsește pe sine, și atunci ființa e cuprinsă de panica singurătății și a pierderii. „Iar plîngerea face frică", spune Neagoe. Că de la frică se trece la smerenie, adică la conștiința că ești făptură, într-o lume rînduită de făptuitor, și că smerenia „dă socoteală de cele ce vor să fie", adică de împlinirea legii dumnezeiești ; că, în sfîrșit, înțelesul acesta pe care-l capătă omul îi dă o nouă liniște, a dragostei, care-l ridică pînă în vecinătatea îngerilor și a lui Dumnezeu, așa cum arăta Neagoe, totul nu este desfășurarea pură a unei conștiințe care caută pe Dumnezeu și nu riscă să se oprească la sine. Dar, în felul acesta, fără îndoială că se pierde filozofia, contactul conștient cu lumea, izvorul de cunoaștere și de comportare morală, resortul intim al voinței.

Pe planul eternității, unde sfîrșește conștiința lui Neagoe, după ce a călătorit printre singurătăți și spaime, nu poate fi vorba nici de cunoaștere, nici de efort etic, pentru că nu e în joc spiritul pur și simplu. Nici un moment Neagoe Basarab nu va sfătui pe fiul său să se închine efortului de luminare proprie, după cum nu-l va îndemna nici să făptuiască potrivit cu norme omenești. Contactul e între om și Dumnezeu, nu între om și propria sa conștiință legislatoare.

Iată deci ce înseamnă perspectiva eternității, pentru care optează spiritualitatea românească din veacul al XVI-lea. Conflictul de fapt dintre planul etern și cel istoric este soluționat direct, prin renunțarea la spirit sau prin ocolirea spiritului cu tot ce implică el : cunoaștere, acțiune, afirmare omenească. Omul nu se afirmă aici ; el este pus să mărturisească doar.

De la acest moment anistoric, cu toate implicațiile lui negative și pozitive, să trecem acum la momentul în care conștiința românească cîștigă înțelesul și gustul lumescului, încercînd să iasă din plasa eternității în care părea prinsă. Dar, odată cu apariția înțelesului vieții proprii a omului, conflictul dintre cele două planuri se reliefează. Iar atunci, faptul

istoric e cel care primează, iar tot ce e atribut al lumii contemplative, tot ce e sterilizat, împuținat în puterile sale creatoare de obsesia către cele veșnice apare într-o lumină nesatisfăcătoare. Cînd ia cunoștință de sine, sub impulsul evadării în planul istoric, conștiința românească e nemulțumită de sine. Așa va fi la Dimitrie Cantemir, și e una din cele mai izbitoare trăsături, pentru o eventuală istorie a vieții spirituale românești, faptul că odată cu Cantemir începe și spiritul de critică. Nu spiritul critic, care funcționează paralel cu activitatea creatoare, corectînd-o ; ci nemulțumirea față de sine, nemulțumirea că ești așa cum ești, nemulțumirea aceasta care și astazi însuflețește multe cugete românești, incapabile să împace ceea ce sînt cu ceea ce vor să devină. Cantemir e primul fenomen de criză din spiritualitatea românească, pînă atunci echilibrată și împăcată ; nu mulțumită cu sine, dar împăcată cu ceea ce i-a fost dat să fie.

Pentru a vedea cît de mult judeca un Dimitrie Cantemir în perspectiva unor categorii care nu erau cele românești de pînă atunci, e destul să urmărim dezvoltarea lui culturală: Fiu de domnitor al Moldovei, el însuși domnitor în două rînduri, Cantemir își petrece prima parte a vieții sale la Constantinopol, sub stăpînirea turcă, dar folosind din plin cultura

occidentală, în măsura în care ea ajungea pînă acolo, și cultura bizantină. Dacă ținem seama că în restul vieții, cu excepția celei de-a doua domnii, între 1710—11, în Moldova, Cantemir a trăit aproape tot timpul în Rusia, barbară încă, a lui Petru cel Mare, e limpede că nu-și putea face pregătirea sa culturală decît la Constantinopol. Despre Rusia e destul să spunem că-și începe istoria literară cu Antioh Cantemir, fiul-poet al lui Dimitrie. Deci în Constantinopol avea să găsească domnitorul nostru izvoarele culturii apusene. Aici, după cîte se pare, scrie el micul tratat de logică, rămas în manuscris și tipărit mult după moartea lui. Tot aici își va fi scris și cealaltă lucrare filozofică, mai mare, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, influențată puternic de Van Helmont, filozoful mistic și teozoful de origine germanică, atît de reputat în secolul al XVII-lea. Faptul că se putuse exercita o influență vanhelmontiană în plin Bizanț arată cît de variată era lumea culturală de aici. Dacă, pentru logică, aristotelicienii bizantini sau un Teofil Coridalcu ar putea fi izvoarele unice, pentru cestălalt tratat filozofic al lui Cantemir trebuie să recurgem la influențele Apusului. De aceea s-a putut spune că „a studia pe Dimitrie Cantemir înseamnă

a reface starea Europei științifice de la începutul secolului al XVIII-lea".

De altfel, Cantemir nu este numai tributar lumii culte apusene sau orientale, ci a și dat acestora opere de seamă. Dintre ele, *Istoria Imperiului Otoman*, publicată după moartea sa de Antioh fiul, în engleză, franceză și germană, este cea care a făcut în primul rînd reputația cărturarului român. Ales membru al Academiei din Berlin, întîiul român învrednicit cu această cinste, Cantemir este îndemnat de colegii săi germani să scrie despre poporul său. De aici ies cele două lucrări latinești, *Descriptio Moldaviae* și *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor*, publicate ambele de asemenea postum. Dar chiar dacă lucrările sale nu vedeau lumina tiparului prea curînd, Cantemir își făcuse o reputație de european. Nu se știe sigur dacă a întîlnit la Moscova pe Leibniz sau alți cărturari germani de frunte, chemați acolo de Petru cel Mare. Ceea ce e sigur este însă că era privit de contemporani drept vrednic să confere cu aceștia, el luînd, întocmai unui Leibniz, inițiativa de a se alcătui o Academie rusească. Consilier intim al lui Pentru cel Mare, pe lîngă care îl aruncase dușmănia turcilor — stăpîni pe acea vreme asupra destinelor românești, în urma înfrîngerii suferite de Petru cel Mare —,

Cantemir își trăiește ultimii ani în împărăția țarului, pentru care întreprinde o serie de cercetări științifice sau scrie despre religia mahomedană și alte teme de interes imediat. Specialist în chestiuni orientale, pentru Apus, Dimitrie Cantemir este, în timpul lui, primul european din Răsărit. De aceea domină el cu atîta ușurință în lumea lui Petru cel Mare. Și totuși nici succesele din Apus, nici situația excepțională pe care o are în Răsărit nu-l vor face să uite că e român. Învățații germani îl îndeamnă de altfel — așa cum pare a face întotdeauna spiritul german cu celelalte popoare, pe care le ajută să se cunoască pe sine — să-și descrie neamul. Iar atunci se produce spectacolul acesta excepțional de interesant pentru istoria culturii românești, și care abia azi începe, în lumina setei noastre de a face istorie, să fie înțeles după cum se cuvine : un român europenizat își întoarce privirile asupra României. Țara noastră îl farmecă și, în același timp, îl nemulțumește. Din vina ei ? din vina lui ? E conflictul dintre etern și istoric, care, de astă dată, nu mai trebuie pus de noi, ci se pune singur.

Există, în *Descriptio Moldaviae*, scrisă în 1715, o pagină de critică aspră la adresa spiritualității românești. Deși cartea, prin amplele amănunte pe care le dă asupra Moldovei

din veacul al XVII-lea şi începutul veacului al XVIII-lea, este clasică în România — ba s-a putut spune chiar despre ea că nici o ţară înaintată în cultură nu poseda, în secolul al XVII-lea, o descriere statistică atît de bună —, paginile de critică la adresa spiritualităţii româneşti sînt oarecum trecute cu vederea. O anumită sfială a făcut pe înaintaşii noştri să nu pună sub ochii fiecărui şcolar român, în chip special, capitolul din *Descriptio Moldaviae* intitulat „Despre datinile românilor". Înaintaşii noştri imediaţi n-aveau, parcă, sentimentul că între ceea ce e etern şi ceea ce e actual românesc nu se poate să nu fie conflict. Noi însă aşa simţim. Şi de aceea sînt încredinţat că, în clipa cînd generaţia cea nouă va face manuale de şcoală, critica aspră pe care o face Cantemir la adresa românilor va trebui să treacă pe sub ochii fiecărui tînăr român. Nu numai pentru că e dreaptă ; dar şi pentru că e nedreaptă. Nu numai pentru că putem îndrepta multe neajunsuri româneşti în lumina ei, dar şi pentru că, în fondul ei, critica izvorăşte dintr-o tendinţă strict europenizantă, care nu mai este a noastră, chiar dacă avem şi noi conştiinţa nemulţumită a europeanului Cantemir.

Dar de ce îşi mustră Cantemir neamul într-o carte destinată exclusiv străinilor (căci

traducerea românească a Descripției n-avea să fie făcută de el, cum se întîmpla cu opera istorică de care am amintit) ? „Din obiectivitate" spune Cantemir. Dragostea de patrie l-ar îndemna să-și laude neamul, dar dragostea de adevăr îl îndeamnă să-i arate pe față greșelile. Din setea de a fi obiectiv în judecata asupra neamului său, Cantemir sfîrșește chiar la excese. În orice caz, în aceeași carte în care vorbise cu căldură despre nobila origine a românilor sau despre însușirile hotărîte, cum ar fi cea de bravură, în aceeași carte în care pledează parcă pentru români, Cantemir se grăbește, fără temei adesea, să-i și critice. E ceva inconsistent, e o lipsă de armonie în sufletul său înstrăinat. Inima, elanurile lirice ale gîndului îl îndreaptă spre înțelegerea țării sale așa cum este, spre justificarea stării ei de inferioritate ; conștiința lui de european însă îl face rigid și neînduplecat cu păcate ale căror resorturi adînci nu le mai vede. Cantemir decretează : cu excepția religiei drept-credincioase și a ospitalității, abia mai găsim ceva ce ar putea merita laudă la români. Aroganță și mîndrie ; spirit de ceartă, dar și conciliantă peste măsură ; îndemn spre viață ușoară ; nici mînie, dar nici prietenie lungă ; curaj deosebit de mare la începutul bătăliei, apoi tot mai puțin ; inconstanță, spirit excesiv de tiranie

uneori, excesiv de blînd altcori, iată cîteva trăsături pe care vrea Cantemir să le vadă în firea românului. Compatrioții săi nu sînt amatori de litere, ba chiar le urăsc, spune Cantemir — uitînd că rușii erau și mai refractari decît românii, mult încercați de soartă. „Ei cred că oamenii învățați își pierd mintea", constată cărturarul acesta, care a publicat în limba română o singură lucrare, filozofico-religioasă, de tinerețe, fără să aibă, firește, vreun ecou. Că Imperiul Otoman, spune el, atît de strașnic, n-a putut supune un popor „atît de incult și de neputincios", ține doar de providența divină. Și, totuși, constată Cantemir, neamul românesc a știut să-și conserve totdeauna neatinse legile sale civile și cele bisericești — pentru ca, ceva mai jos, în același capitol, să spună că românul nu se prea ține nici de cele dumnezeiești. Iar, cînd întîlnește curaj la români, știți ce spune ? Fatalismul e cel care le dă curaj !

Atîta pornire nu se explică numai prin excesul de obiectivitate în care cade, față de străini, Cantemir. Explicația e mai adîncă și o avem dintru început. Cantemir judecă după categorii etice, care nu sînt sau nu erau ale neamului românesc. Cantemir judecă după setea de cunoaștere și adevăr a apuseanului, sete care iarăși nu însuflețea neamul românesc.

Am întîlnit în *Învățăturile* lui Neagoe o viziune călcată pe planul eternității. Într-un spirit care rîvnește să atingă, prin contemplație, o lume a statornicici, era cu neputință să-și facă loc curiozitatea științifică, setea de împlinire morală pe nivel omenesc, gustul faptei și al triumfului lumesc. Într-o asemenea perspectivă, am văzut că lipsește categoria personalității. Lipsește spiritul așezat autonom în fața lumii și capabil să se ridice chiar împotriva ei. Cantemir ar fi voit pentru neamul său o ieșire în istorie. Dar, dinainte încă de a-l vedea pornit pe căile devenirii și ale împlinirii istorice, el îl judeca din perspectiva unor criterii care nu-și găseau aici locul. Cîtă nedreptate se făcea astfel neamului românesc nu ne interesează nici de astă dată. E semnificativ însă faptul că nedreptatea vine de la un român, care iese din cadrul anistoric al vieții românești, spre a fixa cel dintîi termenii conflictului dintre ceea ce este etern și ceea ce trebuie să fie istoric în neamul românesc.

Conflictul e și cel de astăzi. Și, astfel, cu perspectiva de veșnicie a lui Neagoe Basarab din secolul al XVI-lea și nemulțumirea de om al istoriei, care însuflețea pe Cantemir la începutul secolului al XVIII-lea, avem cei doi termeni ai unei drame, care dă încă sens viu frămîntării noastre românești.

*

* *

Iată-ne acum în veacul al XX-lea. Secolul trecut, pornind pe linia romantismului german la cercetarea culturilor populare, ne-a dat revelația unei bogății de care sîntem mîndri. Dacă un Cantemir nu putea simți decît în chip obscur tot ce e valabil în spiritualitatea anonimă românească, noi știm azi limpede ; pipăim cu emoție și încîntare realizările, multă vreme neștiute și nedrămuite de critica estetică, ale sufletului popular. Dar, conștient sau nu, am sfîrșit prin a ne integra și noi în procesul de creație cultă, de creație voluntară. În momentul totuși în care producem pe cel mai personal dintre creatorii noștri de azi, pe Lucian Blaga, un adevărat filozof în înțelesul occidental al cuvîntului, creator de sistem și de valori filozofice proprii, ne aducem aminte de satul românesc. Ales în 1937 membru al Academiei Române, într-un loc special creat spre a-i încununa meritele, Lucian Blaga nu are un înaintaș căruia să-i facă, după obicei, elogiul. Și atunci ce elogiu va rosti el la intrarea în Academie ? Elogiul satului românesc. Cel mai personal dintre creatorii români de azi face elogiul a tot ce e impersonal, anonim, anistoric în sufletul românesc.

Primul elan valabil către realizări de cultură majoră este înfrățit la noi cu recunoașterea caldă a culturii minore românești. Conflictul dintre etern și istoric pare a-și găsi o soluție, cel puțin academică. Să vedem dacă e soluția ce poate stinge tensiunea de care vorbeam.

Lucian Blaga a scris un întreg capitol, în fruntea uneia din lucrările sale de filozofie a culturii, pe tema raporturilor dintre cultura majoră și cea minoră. După el, deosebirile dintre aceste două tipuri de culturi nu sînt de proporții, ci de vîrstă. Cultura minoră trebuie înțeleasă ca o expresie a copilăriei. Dar copilăria nu reprezintă, în definitiv, un termen dintr-o desfășurare în timp, ci în această materie poate fi privită ca o structură autonomă, la fel cu structurile autonome ale maturității. Copilăria poate fi eternă, scrie în chip sugestiv Blaga. În orice caz, el nu vede nimic înjositor în atributul copilăriei pe care-l au culturile minore. Filozofia lui Blaga e o filozofie a apriorismului stilistic. Ea îmbogățește categoriile kantiene cu categorii purtate de o matcă stilistică, prin care singură poate face știință, artă, religie, o conștiință omenească. Nu ne interesează deocamdată justificarea acestei filozofii și îndreptățirea ei deopotrivă față de filozofia germană a culturii, așa cum o dau un Frobenius sau Spengler, ori față de

filozofia transcendentală a lui Kant. E poate interesant că un gînditor a putut apropia aceste două lumi, în aparență disparate: apriorismul kantian și relativismul filozofiei culturii. Dar vom reține că, pentru Blaga, cultura minoră e de aceeași calitate spirituală cu cea majoră, pentru că e purtătoarea unei mătci stilistice. Satul nostru, spune Blaga, a avut tăria să se păstreze „boicotînd" istoria. În jurul lui se făcea, de către alții, străini de neamul nostru, istorie; satul nostru s-a păstrat. Vremea a vremuit, după cum arătam la început, dar matca stilistică, deci pecetea adîncă a neamului românesc a rămas aceeași.

Totuși, nici Lucian Blaga — sau poate mai puțin decît oricine el — nu va propune azi să rămînem la cultura minoră. El constată că de 100 de ani tindem spre cultură de tip mare. Uneori s-a crezut că o condiție de trecere de la minor la major e apariția insului genial. Nu, spune Blaga, nu e nevoie de atît de mult. Nu genialitate, ci prelungire a minorului ne trebuie. Dacă e adevărat că fără un *a priori* stilistic nu se capătă o cultură majoră, atunci satul românesc, care ne ține la îndemînă acest *a priori* stilistic, e cel mai bun rezervor de creație românească înaltă. Ce avem de făcut, se întreabă el? Să ridicăm cu o octavă mai sus realizările noastre populare, să sublimăm și

monumentalizăm valorile noastre anonime și vom atinge creații care să se impună. Nu vom repeta, nu vom imita minorul, dar îi vom urmări „elanul stilistic interior". Ambele culturi sînt produsul aceleiași matrice stilistice, deci nu e de căutat decît acordul adînc cu noi înșine.

În ciuda acestei soluții pline de armonie și de adîncime filozofică — ce poate fi mai filozofic decît unitatea spiritului cu sine ? —, Blaga nu vede posibilitatea unei fuziuni desăvîrșite între cultura minoră și cea majoră. Care din ele e de preferat ? se întreabă el la un moment dat. Sînt foloase și neajunsuri în fiecare. În timp ce cultura minoră nu se poate realiza monumental în istorie, cultura majoră are neajunsul că depărtează de natură, de „Mume", după o expresie pe care i-au sugerat-o desigur Goethe și romantismul german. De aceea, Blaga mărturisește sincer că problema trebuie lăsată deocamdată deschisă. O va soluționa el altă dată de-a binelea ? N-o știm încă. Și problema rămîne deschisă, pentru că e tensiunea în care trăiesc toate culturile tinere, tensiunea vastă pe care am urmărit-o de-a lungul cîtorva piscuri ale culturii românești.

Astăzi trăim din plin problema aceasta deschisă. Numeroși cărturari tineri au pornit

la sate, înarmați cu metodele sociologiei monografice, spre a surprinde științific realitatea aceasta atît de greu sesizabilă a creației populare. Pentru mulți dintre ei nu vom putea realiza niciodată, și nici nu are sens să rîvnim către altceva, decît culmea artistică a unei poezii populare de speța *Mioriței*. Dar, tocmai pe baza sugestiei ei spațiale, alternanța dintre deal și vale, spațiul ondulat, Blaga a făcut o impresionantă analiză a fenomenului românesc din perspectiva filozofiei sale, intitulată *Spațiul mioritic*. Iar astăzi, alți cărturari tineri cultivă nu spiritul Mioriței, ci „mioriticul", efortul de a teoretiza, cu elemente originale, asupra unui material care pentru ei nu poate rămîne decît pretext, nicidecum țintă. Între Miorița și mioritic se circumscrie deci, pe un anumit plan, oscilația noastră. Și e limpede : ultimul elan e cel care precumpănește. Am intrat și în materie de cultură în aventura istoriei.

De mai bine de 100 de ani, România e îmbrîncită spre istorie sau, alteori, se îndreaptă singură spre ea. După pacea de la Adrianopol, în 1829, economia noastră patriarhală s-a transformat — arată istoricii — într-o economie de schimb, prin simplul fapt că strîmtorile Dardanelelor au fost deschise, și comerțul occidental venea să ne schimbe

structura economică. După 1848, am intrat în aventura politică. Ceva mai tîrziu, problemele sociale au venit să schimbe și ele rînduielile românești, impunînd mai multe exproprieri ale bunurilor agrare, în favoarea țărănimii. În sfîrșit, acum, pe plan militar, istoria ne trimite spre o nouă formă de luptă, spre un război pe care nu l-am mai purtat în granițele noastre, ca pînă acum, ci undeva în stepele Rusiei. Totul, în economie, în viața politică, pe plan social sau pe plan militar, arată că neamul trebuie și vrea să-și riște istoria. Totul a venit să ne scoată din eternitate. Mai putem rămîne așa pe plan de cultură ? Mai putem îndrăgi numai ceea ce sîntem de totdeauna, nu și ceea ce putem fi ?

De aceea îmi par adînc semnificative pornirile spre istoric din planul culturii. Încă din 1919, cînd România se întregise, Vasile Pârvan spunea, la inaugurarea Universității românești din Cluj : „Nu românizarea noastră feroce întru vegetativul etnografic, ci continua noastră umanizare întru sublimul uman va crea cultura românească." Astăzi lucrul este spus și mai strident. Unul din cei mai reprezentativi scriitori tineri, Emil Cioran, cu al cărui citat am început paginile de față, spunea într-o carte intitulată sugestiv *Schimbarea la față a României* : Obsesia culturilor mici trebuie s

fie saltul istoric ; „singura lor salvare e că Istoria nu e natură“. El visează un neam românesc cuprins de febra modernizării, iar, dacă vede României o superioritate față de celelalte țări mici care o înconjoară, e pentru că ea are o conștiință nemulțumită.

Nemulțumiți, așa ne simțim în fond. Nemulțumiți, însă, nu întocmai unui Cantemir, care venea cu tot Occidentul în el să se aplece asupra neamului românesc. Nemulțumiți de ceea ce știm că puteam fi și nu sîntem încă. „Tot ce nu e profeție în România — a spus același tînăr pe care îl citam — este un atentat împotriva României.“ Nu se putea spune nimic mai aspru împotriva eternității românești.

Am urmărit tensiunea creată de întîlnirea dimensiunii eternului cu cea a istoricului, în conștiința românească, pe trei trepte diferite. În secolul al XVI-lea precumpănea nostalgia neschimbării ; în secolul al XVIII-lea, permanențele românești nemulțumeau ; în secolul al XX-lea vrem să purtăm cu noi și ce e etern și ce poate fi istoric. Spre care culmi ? N-o știm încă limpede. Ceea ce știm însă e că trebuie să fim pe măsura unei creșteri care a venit să lărgească, pe toate planurile, orizontul neamului nostru. Și n-au fost doar împrejurări exterioare cele care ne-au scos din rosturile

de pînă acum. Simţim limpede că, dacă ne deschidem azi către istorie, e mai ales pentru că biologic şi spiritual se întîmplă cu neamul nostru un proces de creştere dinăuntru în afară, de la fiinţă către formă istorică. Noi ştim că la sfîrşitul veacului acestuia poporul românesc va număra 50 sau 60 milioane de locuitori. Dacă ne frămîntăm astăzi, pe un plan ori altul, e pentru ca *atunci* să ne merităm istoria.

(Conferinţă ţinută la Berlin, iunie 1943)

Suflet agrar
sau
suflet pastoral?

De cîteva decenii, cărturarii români se întreabă dacă valorile țărănești sau cele orășenești trebuie să precumpănească pentru împlinirea destinului nostru național. E adevărat, prin ce avem în noi mai bun pînă acum, sîntem țărani. Așa ni s-a spus, iar noi înșine o proclamăm adesea, cu mai mult sau mai puțin romantism. Dar alteori n-am întîrziat să ne dăm seama de un lucru : că precumpănirea valorilor țărănești înseamnă păstrarea noastră în rîndurile întîrziaților istoriei. Nu se pot crea valori istorice de durată pe nivelul afirmărilor țărănești. La ce ne servește să știm — cum arătam — că strămoșii noștri geți aveau o cultură poate la fel de nobilă, în felul ei, ca aceea greacă a timpului, dacă, prin caracterul ei sătesc, cultura getică a dispărut pentru totdeauna ? Ea nu reprezintă nici un act de afirmare în istorie, și nici un factor educativ pentru poporul român. Cu simple valori

țărănești noi putem avea — cum avem cu adevărat — toate virtualitățile : de cultură, de omenie, chiar de înfăptuire istorică ; dar nu avem nici o actualitate.

Felul în care se pune problema — sat sau oraș ? — este totuși simplist. Nu tot ce e țărănesc a fost la noi anistoric. În momentul în care pentru poporul românesc se pune problema de a se ridica pînă la nivelul creației istorice, este bine să știm că în însuși sufletul nostru țărănesc am avut virtualități pentru așa ceva. Nu orice tip de viață rurală este vegetativ, static, nepolitic și conservator ; nu orice tip de țăran e însuflețit doar de o energie pasivă. Există societăți de tip rural ce au și forță de expansiune, spirit ofensiv, putere de afirmație. Primul tip este numai cel agrar. De peste 100 de ani de la pacea încheiată la Adrianopol, cînd României agrare i s-au deschis posibilități moderne de schimb, poporul românesc s-a agrarianizat. Dar el n-a fost totdeauna un popor agrar, iar sufletul lui n-are trăsăturile de sedentarism și de pasivitate agrară. În țăranul nostru coexistă azi și a precumpănit altădată un suflet de *tip pastoral*. De aici, poate, cîteva trăsături pe care alții nu le înregistrează, iar nouă ne place să le lăsăm amorțite, dar care și

ele, poate mai ales ele, dau măsura sufletului românesc.

Dacă tipul agrarian ar defini pe țăranul român, cum s-ar explica cultura noastră populară ? Un cercetător recent al problemelor de sociologie pastorală românească, Traian Herseni, arăta că toate formele superioare ale culturii noastre populare țin de singurătatea pastorală : dorul ca și jalea, doina ca și basmul. Dar cărturarul român care a susținut cu cea mai mare hotărîre caracterul pastoral al vieții noastre țărănești — cel puțin în faza cînd ea a fost cu adevărat creatoare — este Ovid Densusianu. De ce n-am avut inspirație din viața de cîmp ? întreabă Densusianu în *Viața păstorească în poezia noastră populară*. De ce ar fi atît de mult vorba de codru, în poeziile populare românești, dacă ele ar fi de inspirație plugărească ? De ce primăvara și sentimentul naturii joacă un rol atît de mare, cînd, pentru plugar, toamna e cu mult mai însemnată, căci atunci culege el roadele și atunci îi sînt date belșugul și odihna ? Dorul, spune Densusianu, nu poate fi înțeles decît ca născîndu-se în lumea păstorilor, unde singurătatea și despărțirea sînt experiențele cele mari.
Iar faptul, încheie Densusianu, că lirismul cîntecelor noastre populare nu e numai contemplativ, static, ci și dinamic, ca

fiind expresie a cutreierării, nu poate ţine decît iarăşi de viaţa păstorească. Este în păstor deopotrivă un îndemn spre vis şi unul spre faptă neobişnuită, care dau, parcă, alte dimensiuni unui suflet naţional. În orice caz, faptul că ciobănia şi haiducia au fost aşa des apropiate în creaţia populară românească deschide altă perspectivă decît cea sugerată de tipul agrarian.

Gîndurile lui Densusianu sînt azi mai actuale, pentru neamul românesc, de cum erau acum 20 şi 30 de ani, pe cînd scria el. Într-o lucrare publicată în 1914, *La vie pastorale chez les roumains*, Densusianu afirmă categoric că am fost la început un popor pastoral, avînd o energie şi o forţă de expansiune care singure explică colonizarea română a Istriei, a Meglenului, a Crimeii şi a Caucazului. Azi, cînd am regăsit în Crimeea şi în Caucaz urmele păstorilor români, ba chiar întregi familii româneşti, regăsim parcă o dimensiune uitată a spiritului nostru.

Cineva compara pe păstori cu marinarii apelor. Nu e ceva nou şi nepreţuit, pentru conştiinţa românească, să-şi dea seama dintr-o dată că sîntem şi noi nişte marinari ai uscatului ? Înfipţi în pămîntul românesc, aşa cum sîntem, şi ne place să spunem că sîntem, nu e mîngîietor şi întăritor să ştim că avem şi

nostalgia depărtărilor de cucerit ? Ce e „istoric" în România de azi își găsește astfel o matcă străveche, în loc să-și croiască din nou una.

Firește, nu de la simpla regăsire a sufletului nostru pastoral e de așteptat intrarea noastră în istorie, europenizarea noastră ca popor viu și creator de valori politice sau culturale proprii. Sufletul pastoral rămîne încă legat de unele moduri anistorice ale sufletului românesc, așa încît problema de a pune accentul pe sat sau oraș rămîne, pînă la un punct, intactă. Dar ea nu mai e problema — prea simplă teoretic și dureros de grea practic — de a aduce o ruptură înăuntrul sufletului nostru. Cînd vrem să facem din sufletul românesc purtătorul unei istorii proprii, găsim în el nu numai o materie moartă, care să reziste ; dar și una vie, care să ne prefigureze destinul.

*

* *

Abel e cioban, și Cain e plugar. Abel rătăcește prin lume, și Cain frămîntă locul. Iar Cain ucide pe Abel. Întotdeauna Cain ucide pe Abel.

Mă gîndesc, de pildă, la cele două suflete românești : sufletul pastoral și cel agrar. Tot

ce e nostalgie și sete de zări noi ține de sufletul păstorului. Dar a trecut peste el sufletul stătător al plugarului, și l-a pustiit ; are să-l pustiască. Sîntem țara lui Cain în care Abel n-a murit încă de tot. Dar va veni pedeapsa lui Dumnezeu — mașina — și-i va mătura pe amîndoi, pentru ca neamul lor să crească, să crească biblic, dincolo de zările țării.

(„Orizontul", 1944)

„Bisericuțele noastre"

Recitesc, la capătul călătoriei : „Sînt încîntătoare bisericuțele acestea ale Bucovinei..." și mă cuprinde revolta. Cum, asta e impresia rezumativă, asta să fie exclamația finală față de tot ce ți-a trecut pe dinaintea ochilor, cînd cercetezi întîia oară Bucovina ?

Exclamația e a unui străin. A unui străin din Apusul catedralelor și-al gigantescului de factură gotică. E treaba lui, la urma urmelor, dacă pierde măsura adevărată a lucrurilor și califică pe numele lor mic înfăptuiri mari ale trecutului românesc. Dar ne-am însușit și noi, ne-am însușit pînă la banalizare calificarea aceasta. Și iată în ghidurile noastre, iată în istoriile noastre, iată în inimile noastre cuvîntul gingaș, simțămîntul gingaș : „bisericuțele Bucovinei".

Falsificăm un întreg trecut — cu gingășie. Închipuim o dulce continuitate între natura românească și spiritul românesc, făcînd din

bisericuţele acelea nişte apariţii ale firii, parcă. Nu sînt zidurile lor simple întregiri ale naturii înconjurătoare ? Nu sînt picturile lor simple armonii de culori într-o armonie mai vastă ? Totul e încîntător, micuţ, gingaş.

Dar nu mai vedem ? Nu mai înţelegem ? Te apropii de Suceviţa, cu făgăduiala diminutivului acestuia — cu adevărat fermecător — că vei întîlni un mic giuvaer ; dar întîlneşti ziduri, ziduri de cetate. Treci pe sub o poartă grea, şi într-o clipă ţi se revelează, odată cu scara către cer de pe peretele nordic al bisericii, puterea Movileştilor. Căci e putere aici. E voinţă domnească. E mîndrie şi sete de laudă, singura sete care a ştiut să proiecteze arta în istorie. Aşa e la Voroneţ, aşa e la Vatra Moldoviţei şi aşa e la Putna. Iar dacă minunea aceasta de biserică a Humorului nu e zidită decît de logofătul Teodor Bubuiog, cu atît mai copleşitoare e impresia de putere : aşadar nu numai domnitorii erau înseta ţi de măreţie, pe vremea aceea !

Ochiul nostru, stricat de gigantismul Apusului, reţine imaginea catedralelor. Dar ce rost are alăturarea catedralelor de bisericile noastre, cînd alta e măsura lăuntrică ? Catedralele sînt ale oraşelor, sînt zid lipit de zidul oraşelor. Cînd, în secolul al XVIII-lea, în prea luminatul secol al XVIII-lea, edilii

orașului Chartres se hotărîseră să dărîme catedrala, singura pricină care i-a împiedicat s-o facă era că dărîmăturile catedralei ar împiedica circulația. Dar bisericile Bucovinei n-aveau nevoie să covîrșească alte clădiri. Ele stăpîneau natura.

Sînt în mijlocul naturii, și totuși nu sînt ale naturii. E destul să le privești ca să vezi că e vorba de artă cultă. Nici o prejudecată fals semănătoristă nu te mai poate îndemna, de astă dată, să faci apel la sufletul țărănesc. E creație conștientă, meșteșug, artă în sensul propriu, în sensul mare. Ne-am lăudat prea mult — și, mai ales, ne-au lăudat alții — cu ce e țărănesc în noi, ca să nu ne lăudăm odată cu nețărănescul nostru. Pictorul de aici împrumută el cîteodată din credințele populare o viziune răzleață, cum ar fi învoiala lui Adam cu diavolul, sau vămile văzduhului ; iar zugravul de la Voroneț pune el pe zid, alături de Maica Domnului, un cioban de-al nostru, cu portul lui ; — dar nu cu sufletul țărănesc s-a înfăptuit și nu cu el se înțelege fapta aceasta de artă românească. Expresie de putere și expresie de sensibilitate cultă, bisericile acestea dezvăluie o altă dimensiune a sufletului românesc.

E, poate, dimensiunea noastră uitată. Și cît de adînc am uitat-o ! Ne miniaturizăm

monumentele, facem din adevăratele noastre catedrale bisericuțe răsărite ici și colo în natură, iar cînd o curiozitate turistică ni le aruncă în față, singura noastră emoție este : tandrețea. Ce fermecătoare ne par ! E păcat, numai, că vîntul și ploile au stricat aproape în întregime. În acești 400—500 de ani, picturile exterioare de pe peretele nordic. Dar ce putem noi face ? Natura le-a ridicat, natura să le apere.

Și te întorci în orașul cu atîtea vitrine de cristal, îndărătul cărora stau cravate și parfumuri. Te întorci în orașul dezgustului modernist, unde slutenia caselor noi nu e poleită decît de calitatea geamurilor mari, de cristal. Cîțiva metri pătrați din geamurile aceste, cîteva sute de metri pătrați ar salva picturile exterioare ale bisericuțelor noastre. Dar n-am mai avut cristal și pentru ele. Și vă gîndiți, oare, în noiembrie, cînd bate vîntul, cu ploaia de miazănoapte, vă gîndiți voi, așa cum stați îndărătul geamurilor voastre de cristal, la mesele voastre de bridge, vă gîndiți că moare cîte un sfînt pe pereții bisericuțelor din Bucovina ? Dacă ar exista un Savonarola al artei, ar arunca cu pietre în geamurile voastre de cristal !

În fiecare toamnă moare cîte un sfînt.

Nu, nu e simplă nepăsare şi nepricepere. Privim mînăstirile, și nu mai înțelegem că acolo e duh al istoriei, sete de putere. Privim, și nu creștem, nu îndrăznim. Iar sfinții ne mor pe păreți și în suflete, pentru că nu îndrăznim.

(„Vremea“, septembrie 1943)

Notă : Paginile de mai sus privesc trecutul. În momentul cînd erau scrise, se luau măsuri pentru protejarea mînăstirilor din Bucovina.

Pentru o altă istorie a gîndirii românești

În marginea *Învățăturilor lui Neagoe Basarab*

Are cercetătorul filozofic dreptul să se apropie de materialul românesc ? Istoricii literari nu și-au sfîrșit migala : folcloriștii și etnografii mai au de aruncat sonde în sufletul anonim românesc ; filologii se ceartă încă, iar istoricii nu conclud ; și apoi sînt și sociologii, magicienii aceștia moderni, care au pus stăpînire pe sufletul-organismelor colective și nu se grăbesc să-i descătușeze înțelesurile. Dar istoria filozofiei e și ea, în definitiv, o metodă de cunoaștere. Iar din perspectiva ei e timpul să facem mărturisirea că ne-am săturat să „cunoaștem" cugetul și gîndirea românească prin filozofia lui Conta, rudimentele de filozofie ale lui Titu Maiorescu sau filozofia gînditorilor oficiali. E și altceva de întreprins,

Notă. Paginile ce urmează reiau și adîncesc interpretarea *Învățăturilor*, schițată în studiul din fruntea lucrării de față. Ele apar aici fără partea polemică.

sau cel puțin de încercat, în această privință. Dacă materialul românesc e încă plin de nesiguranțe, pentru că n-a putut fi pe deplin identificat, în ganga de material sud-estic în care se află, aceasta nu va sili pe istoricul gîndirii decît să fie mai prudent. Dar mai are cercetătorul filozofic drept să *ocolească* materialul românesc ?

Dacă materialul acesta românesc se cere luminat din toate unghiurile, e timpul să recunoaștem, în el, partea care revine filozofiei. Poate că ne vom deprinde a învăța mai bine filozofia Apusului în clipa cînd vom sta în fața sarcinii de a limpezi gîndirea românească. Oricum, e bine să ne gîndim de pe acum la această sarcină. Căci, deși materialul românesc nu este încă prelucrat pentru filozofie și nici cercetătorul filozofic nu e pe măsura greutăților pe care le ridică acest material, filozofia românească trebuie să-și rețină dreptul ei de explorare. Fără acesta ea nu-și va cunoaște niciodată izvoarele și va apărea ca o simplă reușită individuală uneori, așa cum e gîndirea unui Conta, sau ca o neputință colectivă, așa cum hotăra, cu profeția sa de duh al pustiului, Titu Maiorescu.

*

* *

Un text românesc : *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* ar putea ilustra cele de mai sus : îndatorirea de a începe să ne interesăm și din perspectiva filozofiei de materialul românesc, chiar dacă, în faza de astăzi, greutățile pe care le ridică acest material ne condamnă încercarea la diletantism.

Nu cunosc o problemă de erudiție, în cîmpul istoriei literare românești, mai cuceritoare decît cea a *Învățăturilor* lui Neagoe Basarab. Sînt ele cu adevărat ale lui Neagoe ori nu ? Aparțin ele secolului al XVI-lea sau sînt scrise în secolul al XVII-lea, cum vroia D. Russo, care le atribuia unui călugăr admirator al lui Neagoe ? Sînt ele o operă de compilație sau conțin și părți originale ? Exprimă sensibilitatea și viața românească sau le ascund ? De la Bălcescu, care folosea, în 1846, în *Puterea armată și arta militară la români*, părți dintr-un manuscris românesc al *Învățăturilor*, fără să știe, pare-se, că fusese publicat cu trei ani înainte, și pînă astăzi, cînd profesorul Vasile Grecu publică în colecția Academiei versiunea greacă a *Învățăturilor* găsită acum cîteva decenii la Muntele Athos, cartea lui Neagoe e o problemă deschisă a istoriei literare românești. Argumentele istorice, psihologice, filologice, de critică

internă şi externă, de erudiţie sau bun-simţ se încrucişează peste paginile textului, asupra căruia tot ce s-a stabilit cu oarecare precizie, şi, în orice caz, cu unanimitate, e că a fost scris în limba slavonă. Se aşteaptă, deci, o ediţie critică a textului slavon, ediţie ce e în curs de pregătire. În ciuda împotrivirii lui D. Russo, care s-a ocupat în diferite rînduri de *Învăţăturile* lui „Pseudo-Neagoe", fără a aduce însă pînă la sfîrşitul vieţii, scrupulos cum era, dovada amplă că lucrarea e a unui călugăr din veacul al XVII-lea, istoricii literari cred, cum spune prof. Vasile Grecu [1], că e greu să conteşti autenticitatea operei, „negînd o tradiţie atît de categorică şi neîntreruptă".

Pentru o valorificare *filozofică a Învăţăturilor,* paternitatea lor este poate secundară. Chiar şi diferenţa de un veac între data presupusă la care a scris-o Neagoe şi începutul secolului al XVII-lea, cînd ar fi scris-o călugărul, e mai puţin gravă de cum pare la prima vedere, oricît ar fi vorba de *istorie* a filozofiei. Materialul românesc nu are întotdeauna caracter de istoricitate şi nu se desfăşoară linear ; sau uneori nu se desfăşoară pur şi simplu, nu curge în timp. — Mai gravă însă e întîmplarea privitoare la lipsa de

[1] *Învăţături,* versiunea grecească, col. Acad. Române, 1942, p. 16.

originalitate a operei. Istoricii literari au determinat cîteva din izvoarele lucrării, iar în această privință pornirea ostilă a lui D. Russo s-a dovedit fecundă. Concepute după *Oglinzile domnitorilor* din literatura bizantină, *Învățăturile* împrumută pasaje din *Biblie*, *Viața sf. Constantin și Elena*, *Varlaam și Ioasaf*, *Fiziologul* și — mai greu identificabile, dar și mai compromițătoare — părți din *Umilința* lui Simion Monahul sau *Omiliile* lui Ioan Hrisostomul și ale lui Efrem Sirul. Istoricii atrag însă atenția asupra sensului diferit pe care îl avea noțiunea de autor înainte vreme. Chiar Russo scrie, într-unul din studiile în care denunță împrumuturile lui Neagoe sau Pseudo-Neagoe, că „bizantinii, ca și scriitorii occidentali de dată mai recentă (și, printre ei, chiar Shakespeare), nu aveau noțiunea noastră de astăzi de proprietate literară..., și astfel de împrumuturi (astăzi am zice plagiate) erau foarte obișnuite“ [1].

Dar împrejurarea aceasta explică problema fără s-o ușureze. Ceea ce complică aici lucrurile, în cazul unei încercări de interpretare filozofică, e faptul că tocmai textele care reflectă viața spirituală sau concepția morală

---

[1] *Studii bizantino-române*, București, 1907, p. 50.

a autorului sînt cele a căror inautenticitate a fost ca și dovedită. Susținătorii originalității — în sensul epocii — a lui Neagoe recurg la pasajele autobiografice sau la cele privitoare la domnie și organizarea militară. Dar pasajele acestea sînt cele „mai nefilozofice" ale lucrării. Cît despre locurile ce trădează un sens de experiență spirituală și al căror autor nu a fost identificat încă, nimic nu împiedică să se creadă că va fi identificat pe viitor. Ce mai rămîne atunci din materialul asupra căruia ne aplecăm ?

Dar, se va spune, Neagoe a „ales". Chiar dacă opera sa e de compilație, ea e semnificativă prin ce a ales autorul. Într-o vreme în care simțul proprietății literare nu se exercita, e firesc să judeci un autor și după cele ce preferă, nu numai după cele ce creează. Afinitatea ar putea fi la fel de definitorie ca gîndul propriu.

Argumentul acesta ne-ar părea sărac, dacă nu l-am putea întări cu unul într-adevăr istoric, în speță unul de istoria filozofiei. Nu știm ce este al lui Neagoe și nu putem pretinde decît că *Învățăturile* ar fi reprezentative pentru sensibilitatea și cugetarea românească de atunci. Dar avem o altă operă, aceasta originală, care să ne poată garanta reprezentativitatea : este lucrarea de tinerețe a lui Cantemir, *Divanul*,

sau gîlceava înțeleptului cu lumea, sau giudețul sufletului cu trupul. Același suflu de refuz al lumii, ca expresie a zădărniciei, aceeași sensibilitate ascetică, aceleași tînguiri de Vechi Testament și, totuși, aceeași împăcare finală cu omenescul și chiar condiția istorică domină într-o parte și alta. Nimeni nu va putea contesta înrudirea de tonalitate și chiar de material dintre cele două opere. Cel mult se va spune : cum poate garanta opera lui Cantemir, apărută la 1698, pentru lucrarea lui Neagoe, de pe la 1520 ? Dar aceasta e curiozitatea, de care aminteam, a unei istorii a gîndirii românești : 180 de ani pot să nu însemne aproape nimic pentru dezvoltarea ei, în timp ce istoria obișnuită are de consemnat frămîntări, războaie, prefaceri și progrese. Istoria gîndirii românești nu va putea fi niciodată făcută după tiparul obișnuit al istoriei, cu atît mai puțin după modelul unei istorii a gîndirii apusene. Cantemir poate mărturisi pentru Neagoe Basarab ; Leibniz nu va mărturisi pentru Cusanus.

E adevărat că de aici s-ar putea scoate o întîmpinare. Căci tocmai faptul că spiritul lucrării lui Cantemir e același cu cel al *Învățăturilor* lui Neagoe ar putea întări impresia unora că nici prima operă nu e originală și că, în definitiv, amîndouă reflectă

un tip de gîndire şi chiar modele străine, bizantino-slave. Nu era prea tînăr Cantemir cînd îşi scria — şi nu în ţară — lucrarea ? Nu stătea prea mult sub înrîurirea profesorului său, Ieremia Cacavela ? Atunci ce mai e românesc în *Divan* şi cît e de românesc spre a garanta şi alte opere ? — Să amînăm cercetarea mai atentă a întrebărilor acestora. Deocamdată e de ajuns să spunem că dacă nici Cantemir, oriunde şi-ar fi scris lucrarea şi sub orice influenţă, nu dă măsura culturii româneşti — învălmăşită cu celelalte, dar românească —, atunci istoria acesteia nu mai are rost. E drept, Cantemir e, în felul său, un enciclopedist ; ca şi un Leibniz. S-ar putea defini gîndirea germană dacă n-ar exista secole de-a rîndul, ca apariţie istorică sigură, decît Leibniz ? Totuşi, Cantemir va defini gîndirea românească, şi aceasta va avea să garanteze pentru Cantemir : istoria noastră se începe cu ciudăţenia că se face în cerc. Cine nu se dezvaţă de occidentalism, nu are acces la ea.

Aceasta înseamnă că avem o garanţie provizorie pentru Neagoe. Mai mult nu se poate cere, înainte de a fi îndreptăţit cum trebuie o nouă metodă de cercetare în istoria gîndirii. Iar ceea ce e interesant e că metoda aceasta ne-o va impune tocmai natura specială a materialului românesc. Paradoxul e că nu

poţi şti cum trebuie cercetate opere de speţa *Învăţăturilor*, decît după ce le-ai cercetat. Să încercăm deci o schiţă de interpretare filozofică a *Învăţăturilor*.

— Cînd reedita, în 1910, traducerea românească a *Învăţăturilor* după ediţia din 1843, N. Iorga scria : „Cred că am redat literaturii noastre o carte de citire populară, din care se pot scoate multe învăţăminte..."[1] Iată — în ciuda autorităţii celui care scrie — ceva care nu merita să fie spus despre *Învăţături*. O carte „de citire populară" sînt *Învăţăturile*, ca şi *Biblia* sau o carte clasică, în înţelesul că pot fi citite de oricine : dar nici paginile de viaţă duhovnicească, nici cele de artă militară sau comportare domnească nu fac din ea o carte cu adevărat populară. Cît despre învăţămintele pe care le mai poţi trage astăzi din ele — dacă învaţă cineva vreodată din cărţi —, ele sînt ridicole în utilitarismul lor, faţă de frumuseţea de gînd şi expresie a cărţii. Hotărît, N. Iorga făcea un act *cultural*, iar acesta interesează, nu educaţia poporului. Mai sugestiv se exprimă Iorga mai tîrziu (în *Istoria literaturii române — Introducere sintetică* — Bucureşti, 1929, pp. 55—56), cînd vede în ele „un suflu războinic admirabil" şi le consideră „un produs

---

[1] *Învăţăturile lui Neagoe către fiul său Teodosie*, Vălenii, 1910, p. VIII.

al spiritului militar de la începutul veacului al 16-lea". Dar caracterizarea e voit parţială. Cuprinzător, privind adică şi aspectul războinic sau domnesc, dar şi pe cel de viaţă spirituală, le caracterizează prof. N. Cartojan — chiar dacă se referă doar la una din învăţături —, spunînd că sîmburele doctrinei lui Neagoe e ideea monarhiei absolute, dar subordonată creştinismului. În general, prof. Cartojan le consideră „cel mai de seamă monument al cugetării şi simţirii româneşti în limbă slavă", împreună cu cercetătorul bulgar Romansky, care vede aici cea mai bună lucrare a vremii în limba slavă [1].

Nu lipseşte şi o caracterizare filozofică, Pentru dl Marin Ştefănescu, „filozofia din *Învăţăturile* lui Neagoe e o sinteză între Morala creştină şi Politica naţionalistă". Ba cercetătorul adaugă că, analizată mai atent, opera ar fi „o unire între experienţă şi raţiune, determinism şi libertate, spirit şi materie, democraţie şi aristocraţie" [2]. Să spunem în grabă că *nu* un asemenea tip generos de analiză filozofică ne interesează aici. Ne temem

[1] *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Fund. Reg. 1940, p. 42. Cercetările d-lui Cartojan sînt cel mai preţios auxiliar pentru un eventual istoric al gîndirii româneşti. — Pentru Romansky, v. *Mahnreden des walachischen Woywoden Neagoe Basarab an seinen Sohn Teodosios*, Leipzig 1908.

[2] *Filozofia românească*, Bucureşti, 1922, p. 84.

de la început că nici „rațiune", nici „libertate" și nici „spirit" n-au sens în viziunea lui Neagoe. Cu atît mai puțin democrație.

„Adu-ți aminte adeseori de moartea ta și nu vei greși mult lui Dumnezeu." Îndemnul acesta, care domină toată lucrarea, dă de la început caracterul gîndirii și sensibilității filozofice a lui Neagoe. E gîndirea și sensibilitatea Ecleziastului, trecută prin filtrul unui anumit tip de creștinism. Așa va fi și în *Divanul* lui Cantemir ; așa începe orice cuget românesc din vremea aceea. Toată problema e : cum se poate ieși de aici către viață, sens istoric, împlinire proprie ? În opera lui Neagoe, sentimentul acela al sfîrșitului, pe care-l întregește cel al zădărniciei lumii, e cu atît mai izbitor cu cît e vorba de educația unui viitor domn. Neagoe însă știe că există o altă ierarhie decît cea a pămîntului și-și înștiințează fiul : „Măcar Domn, măcar boier, măcar bogat, măcar sărac, toți o cale voim să mergem la judecata lui Hristos" (p. 280). Și atunci, despre propria sa putere lumească, el spune celui pe care trebuie să-l pregătească pentru cele ale lumii : „Domnia mea se va risipi ca fumul..." (p. 269).

Ce sentiment al zădărniciei poate susţine atîta desprindere de lucruri, chiar şi la stăpînitori ? Fireşte, e în joc toată perspectiva aruncată de creştinism asupra lumilor : cea de aici nu e nimic *faţă de* cea de dincolo, *pentru că* există cea de dincolo. Dar, independent de certitudinile orbitoare de dincolo, deci independent de sentimentul religios, o conştiinţă care proclamă zădărnicia lumii percepe direct nesiguranţele şi prăbuşirile acesteia. Totul se surpă, nimic nu se împlineşte pînă la capăt, „totul e stricat“, cum va zice mai tîrziu Cantemir. Şi, totuşi, cu aceste lucruri amăgitoare ale lumii, „ca praful înaintea văzului“, trebuie găsită o împăcare. Cum ? Pe ce registru ? Uneori problema apare limpede ca problemă — şi aşa va fi la Cantemir. Dar, alteori, ca la Neagoe, îţi dai seama că împăcarea s-a făcut pe nesimţite, şi conştiinţa aceea tragică îşi găseşte echilibru, sens de acţiune şi chiar seninătate, într-o lume a nestatorniciei şi amăgirii.

În istoria gîndirii occidentale, împăcarea sfîrşeşte prin a fi simplă : se face pe plan de *cunoaştere* şi pe plan de comportare *etică*. Şi pentru apusean lumea e „trecătoare“. Şi pentru el — începînd cu lumea vechilor gînditori greci — totul e aparenţă, amăgire, nesiguranţă, la început. Dar, în faţa acestei

lumi a părelniciei, cugetul se trezește la viață și caută adevărul statornic, formele, ideile. Procesul se precizează treptat și — orice s-ar spune de către unii istorici, care vor să deosebească prea categoric viziunea antică de cea modernă — el este un proces linear : se desfășoară pe dimensiunea cunoașterii. În fața nesiguranței impresiilor și a părerilor despre lume, cugetul vrea să cunoască. Singura deosebire între cugetul antic și cel modern va fi că, în primul, *spiritul* nu se afirmă ca atare în fața lumii. Dar, și într-o parte și în alta, nesiguranța externă va fi depășită prin cunoaștere. Nu numai prin cunoaștere, însă : și prin comportare. În mijlocul lumii acesteia, unde totul se surpă, omul e totuși sortit acțiunii, iar fapta sa vrea să reflecteze, ca și cunoștințele sale, o ordine, cît de cît incoruptibilă. De astă dată nu va fi vorba de adevăruri, ci de norme. Iar dacă anticul își va căuta normele tot mai mult prin raport la „ceea ce este“ , în timp ce modernul și le va căuta în lumea lui „ceea ce ești“ , lumea spiritului — și unul și altul, totuși, vor descoperi ordinea morală ; ei vor avea astfel o mîntuire, sau cel puțin o împlinire, în etic.

Ce se întîmplă în viziunea românească — solidară desigur cu cea răsăriteană — a lui Neagoe ? De la început, la el, ca și la Cantemir,

simţi că nu există problematică de cunoaştere. Faptul va fi din plin o trăsătură — şi nu doar negativă — a spiritualităţii româneşti. Orice demon al cunoaşterii, orice criză a spiritului, tot ce ţine de omul „faustic“ occidental lipseşte aici. Neagoe nu se gîndeşte nici un moment să-şi îndemne fiul — între atîtea îndemnuri pe care i le dă — să se lumineze, să se chinuiască să afle. Mai degrabă îi aminteşte de vorba aceea tulburătoare, „înţelepţia lumii acesteia este nebunie la Dumnezeu“ (p. 15). Dacă există posibilitate de împăcare cu lumea, ea nu se petrece pe planul conştiinţei cunoscătoare ; iar dacă există o cale de desăvîrşire în duh — şi o vom găsi în *Învăţături* — ea se desfăşoară pe alte trepte decît cele ale înţelegerii şi minţii. Se desfăşoară pe cele ale inimii, fireşte. Dar, în timp ce la Augustin, de pildă, inima duce la cunoaştere, iar la Pascal duce de asemenea la adevăr, dincoace inima e mută. Nu vrea să ştie şi să se lumineze ; vrea să se odihnească.

E numai creştinism aici ? Dar există tipuri de creştinism în care problematica de cunoaştere stă pe prim-plan ; există apoi tipul acesta augustinian, de pildă, care duce şi la cunoaştere. Şi apoi — tocmai pe linia lui idealist-augustiniană —, creştinismul a dus la descoperirea spiritului, la accentuarea unei

lumi a subiectului față de obiectivismul antic ; în timp ce aici spiritul lipsește. Deci, e vorba doar de un *tip* de creștinism ; și, pînă la urmă, s-ar putea să fie o simplă componentă creștină, în gîndirea românească.

Absența unei problematici a cunoașterii, de altfel, se întregește cu absența uneia etice. Ea nu e mai puțin semnificativă și mai special creștină. Se vorbește adesea, și pe drept cuvînt, de etică creștină. În viziunea aceasta românească, însă, etica nu e nici un moment măsura lucrurilor. Cînd un interpret spune : ,,Etica lui Neagoe e cea a Bisericii" (Romansky, *op.cit.,* p. 113), el nu lămurește aproape nimic. În realitate, există un tip de creștinism dincolo de etică, după cum există unul fără cunoaștere ; iar *pe acesta* l-a preferat sensibilitatea și gîndirea românească. Poate că nu l-a preferat doar, ci l-a luat în stăpînire, i-a pus pecete românească.

Iată, de pildă, ce se întîmplă pe plan de acțiune : în viziunea lui Neagoe, omul trebuie totuși să acționeze. Oricît ar vorbi de ,,slava cea deșartă a lumii" , Neagoe nu poate spune fiului său să părăsească lumea ; și, chiar dacă l-ar îndemna la călugărie, el încă i-ar da sfatul să făptuiască. Dar din ce se naște fapta ? Ce face cu putință activismul vieții ?

— Într-un sens, unicitatea ei. Vană și decăzută,

viața aceasta e totuși un prilej. Singurul prilej. „Că lacrimile noastre numai într-aceasta sînt de folos, pînă sîntem vii, iar după moarte, noi nu putem nimic să lucrăm lui Dumnezeu. Că cei morți nu cred, cei morți nu mărturisesc, cei morți nu lucrează, celor morți nu se va descoperi nici o taină..." (p.284) . Iată deci că viața noastră nu numai că poate, dar trebuie să fie lucrătoare. Oricît de nevrednici sîntem, noi căpătăm ceva, ni se descoperă și nouă ceva. Dumnezeu e cel care o face, firește. „Bucură-mă, Doamne, și pe mine, Neagoe, robul tău cel lenevos și ticălos" (p. 229) ; *bucură-mă,* așa, pasiv. Dar viața noastră e trîndavă doar pentru că nu facem de la noi destul. Să făptuim — în pocăință, smerenie, „cu frică și cu tremur" —, și atunci poate că Dumnezeu ne va bucura. Iar fapta aceasta nu e gest moral, etică — de biserică sau nu. Raporturile noastre cu lumea nu sînt de bunătate rațională ; ci de milă. Căci milă trebuie să arătăm celorlalte făpturi omenești, în timp ce sufletul omului „nu are altă nădejde în altceva să-l miluiască, fără numai la mila lui Dumnezeu" . Binele apusenilor are sens și pentru lumea de aici ; n-a putut duce el la forme de morală ținînd numai de rațiune și sens utilitar ? Milă însă e fapta exilatului. Pe o altă linie, creștinismul găsea echilibrul cu

lumea impunînd lumii spiritul, conștiința morală, imperativul. Pe linia milei, va putea regăsi acțiunea, dar nu actul moral, și cu atît mai puțin *spiritul,* din care decurge acesta. Și, totuși, fapta izvorînd din milă nu e mai puțin însuflețită. Căci fără lucrare, prilejul acesta al vieții e pierdut. „Celor morți nu se va descoperi nici o taină."

Că de la integrarea aceasta în lume prin simplă milă Neagoe trece la consimțire a restului ; căci îndeamnă fiul nu numai să se roage și să se pocăiască, ci și să chibzuiască la cele ale lumii ; să miluiască pe cei săraci, dar mai întîi pe slugile sale ; să se poarte cum trebuie, lumește cum trebuie, cu aceștia și boierii — totul nu e decît semnul unei împăcări cu lumea care nu ține de tiparul obișnuit. Căci nu un sens moral, cu atît mai puțin unul teoretic, de cunoaștere, va da măsura acestei viziuni. Nu spiritul, ca factor de statornicie în fața lumii nestatornice, va aduce echilibrul. Nu o filozofie a conștiinței — cu un cuvînt de școală — e cea care echilibrează. Și, totuși, un echilibru spiritual se capătă și aici. A spune : e un echilibru de tip creștin — e prea puțin. Căci orice echilibru de tip creștin răspunde undeva pe registrul filozofic. Ce sens metafizic are atitudinea aceasta românească ? Ce legitimează împăcarea noastră cu lumea ?

Aceasta e problema, centrală poate în istoria gîndirii vechi româneşti. Aici e simplă problema. Textul lui Neagoe despre înţelesul de acţiune al vieţii sugerează un început de răspuns ; soluţia lui Cantemir din partea a III-a a *Divanului* va sugera poate un altul ; faptul că nu există filozofie a conştiinţei, în gîndirea românească, dar ar putea fi una a existenţei, e încă o sugestie. Dar nu putem face mai mult decît să punem problema. Poate doar s-o adîncim.

Un loc din *Învăţături* care ne-a izbit mai întîi cînd ne-a căzut sub ochi ne poate ajuta în acest efort de adîncire. Neagoe dă sfaturi fiului său. Să fii blînd şi nepizmăreţ, îi spune el ; rîsul şi glumele să nu intre în inimile noastre ; păzeşte-ţi ochii şi inima ; smereşte-te. Şi, după ce-l îndeamnă pe Teodosie să scotocească toate acestea, adaugă :

„Însă nu le vei putea socoti, dacă nu vei face cu dreptate lucrurile lui Dumnezeu. Că, mai întîi de toate, este tăcerea, iar tăcerea face oprire, oprirea face umilinţă şi plîngere, iar plîngerea face frică, şi frica face smerenie, smerenia face socoteală de cele ce vor să fie, iar acea socoteală face dragoste, şi dragostea face sufletele să vorbească cu îngerii. Atuncea va pricepe omul că nu este departe de Dumnezeu“ (p. 144).

Nu e o adevărată scară către cer ?

Să observăm, întîi, că puterea de sugestie a textului ține și de frumusețea și arhaismul expresiei lui. E destul să se compare fragmentul cu versiunea din traducerea, deosebit de merituoasă, în felul ei, dar mai modernă și folosind altă punctuație, a prof. V. Grecu. Textul grec dă, în traducere : „Dar toate acestea ți-e cu neputință să le prinzi cu mintea ta, dacă nu ți-ai dobîndit cu dreptate aceste *virtuți* : mai întîi din toate tăcerea ; căci tăcerea naște înfrînarea ; iar înfrînarea face suferință și căință ; iar căința naște frică ; frica face smerenie ; iar smerenia naște prevedere ; prevederea *însă* naște dragoste ; iar dragostea aduce sufletul să stea de vorbă cu îngerii. Atunci pricepe omul că nu este departe de Dumnezeu". — Textul nu se mai înalță, curgător, ca dincolo ; aici au intervenit punctele cu virgule, care frîng elanul gîndului ; „iar" rămîne singur ca legătură și nu mai alternează, într-o savantă muzicalitate, cu „și" ; au intervenit cuvintele explicative ; în loc de „lucrurile lui Dumnezeu", avem : „aceste virtuți", pe care traducătorul român le găsea, firește, în textul grec ; a intervenit „prevedere", concis și exact, în loc de poeticul „socoteală de cele ce vor să fie" ; și a intervenit un „însă" de

factură logică. Totul e precis — şi niţel rigid. E fără îndoială mai puţină poezie în textul modern. Şi — să nu ne ascundem — mai puţin prilej de cercetare filozofică. Căci e ceva iremediabil liric la începuturile oricărei reflexii filozofice.

Să observăm apoi că factura textului indică o anumită tehnică de viaţă spirituală (nu e cumva un fragment dintr-un tratat ascetic ?), tehnică pe care o mai găsim în diferite locuri din opera lui Neagoe. „Inima cea împietrită face mînie, iar oprirea face linişte." „Blîndeţea goneşte poftele, iar rîsul face dezlipire de la Dumnezeu" (p. 141). Să avem frica lui Dumnezeu, spune altă dată Neagoe. „Că din frica lui Dumnezeu se naşte postul, iară din post curăţia, iară din curăţie rugăciunea, iară rugăciunea naşte smerenia, smerenia naşte dragostea, iar dragostea toată legea şi proorocia razimă..." (p. 313). Într-un rînd, chiar, e vorba de o tehnică strict monahală, pentru combaterea Satanei. Totul e să ai frica lui Dumnezeu, stă scris acolo ; căci frica face mila să coboare asupră-ne, „mila întăreşte pe om, şi întărirea lui Dumnezeu este rădăcina bucuriei, şi din rădăcina bucuriei se naşte postul, postul naşte ruga, ruga naşte smerenia, smerenia naşte curăţie, curăţia naşte milostenie, iar

milostenia va sfărîma și va zdrobi capul Satanei“ (p. 173). E greu să crezi că o asemenea tehnică de viață spirituală s-a născut altundeva decît într-o chilie.

Toate locurile acestea — inferioare, firește, ca frumusețe și adîncime, primului fragment — vin să arate că el face parte dintr-o familie de practici sau tehnici, mai puțin mistice ori filozofice, cît ascetice. Lucrul trebuie deschis recunoscut. De altfel, fragmentul prim, care închide în el atîta frumusețe de gînd, e precedat, în *Învățături*, de un pasaj care începe : „Cînd șezi în chilie...“ ; iar, la capătul lui, după ce Neagoe scade nivelul de gîndire al capitolului, trecînd la sfatul de a te feri de îmbuibare și băutură, el exclamă : „Hai dar fraților să fugim de lume“ (p. 147). Toate acestea făceau desigur pe Russo să considere că e vorba de opera unui călugăr, nu a unui domnitor ; iar, la un moment dat, pentru a dovedi că *Învățăturile* nu sînt ale lui Neagoe, el citează între altele tocmai fragmentul nostru, „că mai întîi de toate este tăcerea...“ [1]. E adevărat că el nu preciza dacă fragmentul acesta e original sau dacă nu face cumva parte din vreo lucrare de speța *Umilinței* lui Simion Monahul. Nici altcineva, după cîte știm, n-a contestat pînă acum originalitatea fragmentului

[1] Russo, *Studii și critice*, București, 1910, p. 26.

nostru. Şi, cu toate acestea, e aproape imposibil de crezut că fragmentul e original — chiar sub pana unui călugăr, cu atît mai puţin în scrisul lui Neagoe.

S-ar putea spune iarăşi : de ce n-ar figura îndemnuri ascetice în *Învăţături*, de vreme ce le vom găsi mai tîrziu în *Divanul* lui Cantemir, care n-avea totuşi să se călugărească ? Şi, apoi, pe vremea aceea, între călugărie şi lume distanţele erau mult mai mici. De altfel, Neagoe însuşi avea să stea, pare-se, cîtva timp în marginea vieţii călugăreşti, iar unchiul său, Barbul, ban de Craiova — atît de influent, după unii, în timpul domniei sale —, a întemeiat mînăstirea Bistriţa, unde a şi devenit călugăr în 1520, adică în jurul datei presupuse la care şi-ar fi scris Neagoe *Învăţăturile.* Pe deasupra, în lucrare însăşi se găseşte un întreg capitol, „Cuvînt de învăţătură către două slugi credincioase carele se lepădară de lume şi se deteră vieţii călugăreşti". Şi nu se călugăreşte mai tîrziu, după moartea lui, propria lui soţie, Despina ?

Totuşi, vom porni de la convingerea că fragmentul de mai sus nu este al autorului nostru, Neagoe sau călugăr. Ni se pare că, dacă l-ar fi gîndit autorul *Învăţăturilor* însuşi, l-ar fi pregătit, l-ar fi dezvoltat şi,

în orice caz, i-ar fi pipăit mai bine frumuseţile. „Să nu gîndeşti că eu grăiesc acestea din capul meu", spune Neagoe însuşi către Teodosie, într-un rînd. Nu, nu le-a gîndit din capul lui. Dar fragmentul acesta ne îngăduie să adîncim gîndul şi simţirea românească, dintr-un veac, din două veacuri sau de peste veac. E tot ce-i cerem. [1]

„Că mai întîi de toate este tăcerea", spun *Învăţăturile.* Tăcerea noastră sau tăcerea lumii ? Fireşte, e o tehnică de viaţă în duh ; e un exerciţiu spiritual ; deci, e tăcerea noastră, ca fiinţe care ne putem pierde, amăgi, înstrăina prin cuvînt. Dar şi peste lucruri trebuie să se aştearnă tăcerea. Noi nu putem tăcea spre a asculta zvonurile lumii. Trebuie să fii surd lumii, ca muţenia ta să fie lăuntrică. Altminteri, lumea ar vorbi în noi ; ne-am pierde iarăşi. Deci, tăcem, odată cu ea.

Dar tăcerea noastră face *oprire*. Oprire a cui ? Iarăşi a noastră, deopotrivă cu a lumii. Valul acesta de care sîntem purtaţi trebuie stăvilit ; lumea aceasta a amăgirii trebuie oprită în curgerea ei. Dacă vrem să trecem mai departe, trebuie să înfrînăm ce e lume în noi. Deci, ne oprim odată cu ea, ne desfiinţăm

[1] În revista „Adsum" (august 1940), am mai încercat un comentariu pe acest fragment.

odată cu ea. Căci tăcerea noastră respinge, suspendată, desfiinţează totul.

„Voi închide acum ochii, îmi voi astupa urechile, voi îndepărta toate simţurile, voi şterge de asemenea din minte toate plăsmuirile celor trupeşti..." Este aşa nepotrivit, în punctul acesta, citatul din *Meditaţiile* lui Descartes ? Şi îndoiala metodică a lui Descartes înseamnă tăcere, lăuntrică şi externă. Şi ea duce la oprire, a noastră şi a lumii. Tehnica filozofiei, la fel cu cea ascetică, începe şi ea printr-un act de suspendare a lumii, printr-o reducţie. Iar reducţia fenomenologică de azi, prin acea universală punere în paranteză a lucrurilor, are parcă ceva din caracterul primelor două trepte ale experienţei spirituale din *Învăţăturile* lui Neagoe.

Şi abia acum, la cea de a treia treaptă, iese mai limpede decît oricînd la iveală toată deosebirea între tehnica filozofică apuseană şi cea de viaţă spirituală de aici. Descartes şi Husserl opresc şi ei valul lumii ; dar pentru a îngădui spiritului să se reverse peste lume. La ei, în clipa cînd totul e oprit, se iveşte spiritul. În punctul acesta devine deci posibilă cunoaşterea, certitudinea, o anumită filozofie a conştiinţei. Ce se capătă însă pe treapta a treia a fragmentului

din *Învățături* ? Umilință și plîngere ! În tăcerea lumii *nu-și face apariția spiritul.* Conștiința nu ia direcția luminii proprii. Se adîncește și mai mult în întunericul neființei pe care a invocat-o.

Sînt aici, dar abia începînd de aici, două itinerarii spirituale deosebite. De o parte spirit, conștiință de sine, cunoaștere, act moral — de alta, dramă de conștiință. Că numai primul itinerar e filozofic ? Într-un sens de școală, poate. Dar treapta următoare din itinerariul al doilea aduce, de la umilință și plîngere, *frica* — de pierdere, de părăsire, de moarte ? —, iar frica unei conștiințe care s-a izolat de lume, spre a nu se mai regăsi, e tema principală a filozofiei existențiale de astăzi. (Și apoi e faptul acesta extraordinar sub raportul cunoașterii psihologice : frica e *precedată* de plîngere ; întîi e expresia emoției și pe urmă se naște emoția — aproape ca în teoria Lange-James. O tehnică atît de rafinată nu putea fi întîmplătoare.)

Se pierde sensibilitatea filozofică în sensibilitate religioasă, odată cu *smerenia* ? Dar trecerea de la frică la smerenie e o adevărată etapă de cunoaștere existențială. Conștiința trăitoare, dominată de spaime, presimte pe Celălalt ; iese din strînsoarea neființei prin faptul însuși al fricii. Smerenia

e conştiinţa unui raport la altceva decît ea. Iar dacă smerenia „dă socoteală de cele ce vor să fie“, e tocmai fiindcă vesteşte conştiinţei un echilibru în altceva, o ieşire din singurătate, capătul de drum al unei inimi neliniştite.

Odihnită acum, inima e în stare de *dragoste*. Ea iubeşte pe Creator şi nu va refuza dragostea ei creaturii. Şi încă odată, pe această treaptă, ispita filozofică va ieşi în calea itinerariului nostru spiritual. Căci o conştiinţă încinsă de dragoste e şi conştiinţa augustiniană sau pascaliană. Şi nu pregăteşte dragostea pentru cunoaştere şi înţelegere ? Nu există o „funcţiune epistemologică a iubirii“ ? De aceea am putea reveni, ca de pe o treaptă superioară, la un înţeles filozofic al lumii. Cine ştie dacă pe celălalt itinerar spiritul nu-şi începe prea devreme cariera şi nu rămîne închis în lumea lui, în tristul său idealism ! Poate că se deschide aici o altă cale pentru filozofare...

Dar *Învăţăturile* lui Neagoe nu fac filozofie. Erau, pînă aici, în marginea ei tot timpul ; puteau oricînd începe dialogul filozofic cu lumea. Ele preferă însă dialogul cu îngerii.

Undeva, în vecinătatea acestora, au presimţit pe Dumnezeu.

Prin urmare : există momente filozofice, prilejuri filozofice, care să îndreptăţească o istorie a gîndirii româneşti pornind din secolul al XVI-lea. Rezultatele unei confruntări cu filozofia obişnuită sînt însă :

Nu există în gîndirea românească a timpului problematică de cunoaştere ;

Nu există problematică morală ;

Nu se pune problema spiritului ca atare.

Şi, totuşi, conştiinţa trăitoare, analizată aici, e activă şi sfîrşeşte prin a-şi găsi un echilibru. Cum ? — E poate prima dintre problemele unei istorii a gîndirii româneşti.

Dar întrebarea prealabilă este : sînt rezultatele de mai sus româneşti pentru că privesc pe Neagoe ? Sau aparţin lui Neagoe pentru că sînt româneşti ? Iată cercul. Şi, dacă nu vom găsi mijlocul de a cerceta o istorie în cerc, istoria gîndirii româneşti va fi, ca şi pînă acum, aproape o glumă.

(„Saeculum", 1943)

Cum gîndește poporul român

Avem noi, românii, un proverb curios : „Unde e multă minte, e şi prostie multă." Să fie românul atît de înțelept încît se teme de și prea multă înțelepciune ? În orice caz, ceea ce izbește, la el — o vedem bine — e măsura. Nu numai în viața sa interioară, dar peste tot : în ce face și ce se face în jurul său. Culorile artei noastre populare sînt „stinse", spunea sugestiv un critic ; spațiul nostru interior e plin de echilibru ; elanul nostru nu e niciodată excesiv ; iar pînă și despre peisajul nostru, despre peisajul acesta exterior, cu munții noștri, un Alecu Russo putea scrie rîndurile acestea tulburătoare, deosebindu-i cu gîndul de măreția Alpilor : „În fața munților noștri, sufletul se lasă dus de visare ca într-o elegie fără sfîrșit, pare-ai vedea măriri căzute ori suflete rănite de atingerea lumii..." *(Opere complete,* Cugetarea, p. 185).

Avem o măsură — dar umbrită parcă de atingerea cu lumea. Poate că măsura e tocmai rana aceasta, tristețea aceasta de care vorbește Russo. Și cîtă deosebire între măsura noastră, nițel tînguitoare și biblică, măsură care-și cunoaște limitele, și cealaltă, mediteraneană, rațională, lucidă — suficientă. E aproape o glumă să invoci, aici, latinitatea noastră. Măsură, dreptate, lege, nu sînt nici gîndite, nici resimțite rațional și juridic, cum înțelegem că au fost — dacă așa au fost — la Roma. Măsura noastră e mai puțin pusă, decît impusă. E mai angajată în absolut decît cea din Apus și nu cade niciodată în suficiență. De aceea e și mai statornică decît ea. Căci, în timp ce măsura de tip rațional poate deveni lipsă de măsură, prin abuz de raționalitate ; în timp ce bunul-simț apusean poate duce, și a și dus, la exces — măsura noastră și bunul nostru simț par nestricate.

Dacă ar fi un sîmbure rațional în „măsura" noastră, am înțelege, cît de cît, raționalitatea. O înțelege sufletul românesc ? Credințele noastre populare au închipuit o legendă plină de tîlc în această privință. E legenda celui de-al doilea păcat al lui Adam (Tudor Pamfilie, *Povestea lumii de demult după credințele poporului român*, București, 1913, p. 95). După ce i-a gonit din rai, spune legenda, lui

Dumnezeu i s-a făcut milă de Adam şi Eva, văzîndu-i cît se chinuie. Le-a dat meşteşugul de a face pămîntul roditor, dar le-a poruncit să nu are mai mult decît o brazdă. Roadele culese de pe acea brazdă le ajungeau. Dar, într-o zi, pe cînd Eva era însărcinată cu Cain, vine diavolul la ei şi-i întreabă : „— Voi mai aveţi grîu ? — Doar pentru cîteva săptămîni. — De ce nu araţi mai mult, căci o să aveţi copii ?..." Iar Eva găseşte sfatul chibzuit, raţional (nu e semnificativ că întîi femeia e „raţională" ?). Convinge pe Adam să facă cum e mai bine, iar, în clipa cînd lanul e mare şi făgăduitor, se arată Dumnezeu, pustieşte lanul şi spune lui Adam : „Tu, omule nesăţios... De azi înainte poţi ara cît îţi place, şi eu îţi voi da iarăşi cît îmi va plăcea mie."

Este greu să vezi numai condamnarea lăcomiei în legenda aceasta. E vorba şi de condamnarea calculului, a chibzuielii, a dreptei rînduieli omeneşti. Există o etică a muncii şi a productivităţii, care lipseşte aici. Munca e, pentru apusean, de pildă, sfinţită de rezultate. Iar americanul — apuseanul la limită — a dus etica aceasta pînă la absurd. Am putea deci să ne întrebăm — în lumina acestei concepţii, unde arbitrarul divin, iar nu raţionalitatea umană e hotărîtoare — dacă modernismul şi industrializarea (sau pur şi

simplu „agricultura intensivă") vor fi vreodată acasă la noi. Dar acestea nu sînt decît consecințe, pentru uzul legiuitorilor români, ale unei trăsături care ne interesează în ea însăși : întemeierea valorii românești de măsură (poate și de dreptate, lege) pe *altă* dimensiune decît a raționalității.

Căci raționalitatea nu ne-a tulburat niciodată în chip deosebit. Nu întîlnești nici o tendință, pe linia aceasta a fondului nostru popular, de a înălța omul, în sensul bun și prost ; de a-l face cuget înțelegător în fața firii și pînă la urmă minte îngîmfată. Noi nici nu stăpînim lumea și nici n-o schimbăm. Dumnezeu o face, sau se face ea însăși. Stăpînirea științifică a naturii, în sensul apusean, e o ciudățenie și un act de trufie. De unde simțămîntul acesta de proprietate ? „Lumea asta nu-i a mea, cealaltă nici așa." Cine poate mai mult să încerce. Românul nici nu-și mai pierde vremea să încerce.

În fața marilor întrebări am spus și spunem încă adesea : „o fi". S-ar putea face o întreagă filozofie a lui „o fi", ca o concepție românească despre lume [1]. „O fi" aceasta

---

[1] Într-o conferință din 1942, dl. Mircea Vulcănescu a descris pe acest „o fi" vorbind despre „Dimensiunea românească a existenței". Conferința a fost publicată în „Izvoare de filozofie", 1943.

nu are sens disjunctiv sau nu duce la o judecată disjunctivă : am să văd eu *dacă* este *ori* nu... El nu obligă la cercetare şi nu face grupări în materialul întrebării : e sau aşa sau aşa. Nedumerirea e a cugetului, dar nu a sa e întrebarea şi, în orice caz, nu el dă răspunsul. Nedumerire este, dar lucrul se arată singur, dacă e să se arate. „Aşa o fi ? Te pomeneşti că este.“ Te pomeneşti, aşa, de la lucru înspre tine. De aici toate acele „înţelesuri“ care sînt mai mult ale lucrului decît ale minţii. De aici, de pildă, *noimă*. „Au şi astea o noimă.“ În elină, νόημα avea sens de cunoştinţă, de cunoştinţă în definitiv sigură ; în limba noastră, însă, noimă a devenit calificativul lucrului pe jumătate înţeles. E o degradare, dar şi o deplasare de la cuget spre lucruri. Iar la fel cu noimă exprimă jumătăţi de înţelesuri : *rost* şi *tîlc*. „Rostul“ este încă mai apropiat de un înţeles deplin, pentru că pare legat de rînduieli omeneşti ; dar „tîlcul“ e din plin expresie a jumătăţii de înţeles. Şi tocmai acestea ni se pare că este categoria „agnosticismului înţelegător“, de care vorbea, ca de o categorie a gîndirii ţăranului român, Vasile Băncilă, într-unul din studiile sale atît de pătrunzătoare. Cugetul e neştiutor ; dar parcă înţelege.

în fața marilor întrebări, înțelege și nu înțelege.

Deplasarea aceasta a înțelesului către lucru — ca fiind înțeles nu despre, nici al lucrului, ci *în* lucru, dincolo de cugetul înțelegător, parcă — ține de ceva mai adînc : de pierderea gîndirii în fire. Înțelesurile cresc din fire pentru că gîndirea este fire. E funcție la fel de firească, într-un sens, la fel de tainică, într-altul, ca tot ce e funcție în natură. Omul nu poate să nu gîndească, dar nici nu poate să-și prăpădească firea gîndind. Căci gîndul nu e făcut să se încumete și semețească. De aceea, prea multă minte aduce și multă prostie, sminteală. Esențialul e să nu pierzi măsura. Nu tu ești măsura lumii, cum voia grecul acela ; ci lumea îți e măsură ție.

*
* *

Ce se poate face cu acest „a gîndi“ românesc plin de măsură ? Experiență de înțelepciune — poate ; dar experiență de filozofie ?

A gîndi e, în general, tocmai dimpotrivă : a te dezinteresa, a te înstrăina. Sau poate fi și asta ; a fost și asta — iar *atunci* s-a întîmplat filozofia. Cînd se vorbește de

„filozofia poporului român“ prin raport la înțelepciunea țărănească, se face o amabilă deviere de sens. Dar fără îndoială că e vorba și aici de o anumită sensibilitate filozofică. Întrebarea e : fără a fi sensibilitatea aceasta o filozofie, *poate fi obținută o filozofie în prelungirea ei ?* Și are sorți să fie o filozofie mare ?

Filozofia obișnuită s-a născut, ca apariție istorică, în prelungirea unei sensibilități de alt tip. Nașterea ei se datorează unui „a gîndi“ ca act nefiresc. Nu faptul de a fi, ci conștiința de a fi făcut posibilă filozofia ca atare. Iar conștiința de a fi se așază *în fața* lumii. Omul apare drept singura ființă ce poate fi străină de lume ; care o privește, pe aceasta, de la distanța pe care o dă spiritul. Conștient de acest lucru, el nu e numai străin de lume, dar poate fi și, în chip absurd, împotriva ei. În orice caz, e limpede : acum mintea și lucrul sînt două. Iar mintea nu caută în lucruri un *tîlc* ; ci un *sens*. Tîlcul este mai ales al lucrului și este în lucru ; pe cînd sensul e despre el. Nu e cu necesitate al spiritului, în înțelesul că ar rămîne construcție și simplă punere ; dar e despre ceva. Într-un cuvînt : *sensibilitatea din care s-a născut filozofia e a unei rupturi, nu a unei continuități.* Spiritul nu se pierde în lume și n-o prelungește pur și simplu. Dă

socoteală de ea. Dă socoteală de sine prin raport la ea.

Aşa se face că, pe plan teoretic şi practic, filozofia are trăsături precise. De pildă, *teoretic*, orice filozofie de tip clasic porneşte de la un „principiu" : material (apă, elemente, etc.) sau logic metafizic : cogito, substanţă, predicatul e închis în subiect (Leibniz), „eu egal eu" (Fichte) etc. Într-un sens, orice filozofie pleacă de la simplu — care nu e neapărat „parte" — în sus. Orice filozofie e şi o refacere, nu numai o luare de act asupra lumii. De aceea, filozofia lui „o fi", sau a lui „au şi lucrurile o noimă", nu e în ultimă instanţă o filozofie. Trebuie o consecvenţă, o ducere pînă la limită, un act de rebeliune spre a obţine filozofia. „O fi" nu se răzvrăteşte.

De aceea, *practic*, orice filozofie e un exces. Grecii nu s-au sfiit să meargă pînă la capăt, pînă la exces. Idealismul german a făcut la fel. Iar acestea sînt cele două mari filozofii ale istoriei. Cînd vrea să fie filozofie a bunului-simţ, tomismul, de pildă, dovedeşte de ce nu poate da o adevărată filozofie. Grecii n-au avut chiar atît de mult „bun-simţ" cum se spune uneori, n-au avut chiar atîta măsură cînd au susţinut, printr-o splendidă consecvenţă,

că „totul curge“ sau „totul e nemişcat“ ; că lumea e Unu şi ceea ce se vede nu este. Cine gîndește lumea o gîndeşte chiar împotriva ei ; chiar dacă ea nu-i dă dreptate

Dar, în viziunea românească descrisă mai sus omul nu gîndește lumea, ci lumea gîndește în om. Omul nu e subiect, ci parte. Spiritul nu se așază *în fața* lumii ; căci lumea nu se vrea văzută, nici înţeleasă, ci doar împlinită. Există în viziunea aceasta românească o *dulce continuitate între fire şi spirit.* Există la noi o curioasă şi uneori nefilozofică sete de armonie. Doar sub inspiraţie creștină armonia se rupe. Și e paradoxal : doar sub inspirație creştină se întîmplă, în trecutul nostru, cîte o ruptură între om şi lume *putînd duce la filozofie.* Așa e în *Divanul* lui Cantemir sau *Giudeţul sufletului cu trupul,* unde înţeleptul, reprezentînd cugetul, intră în „gîlceavă“ cu lumea, spre a se împăca în cele din urmă, cum face în definitiv şi filozofia după răzvrătirea ei inițială. Dar şi aici, poate, împăcarea e mai mult de tip românesc, adică prin armonie, decît de tip obişnuit filozofic ; căci, după Cantemir, omul trebuie să se împace cu lumea ca să nu fie „dihonie“. Atît de mult ne temem de dihonia filozofică, încît,

chiar cînd o întîlnim sub aripa creştinismului, tot fugim de ea. Dar nu fugim şi de filozofie ?

*
* *

Aceasta e întrebarea : e posibilă filozofia în această viziune românească ? Dă spiritul o filozofie, de vreme ce nu e decît în prelungirea firii ? Că în viziunea aceasta ţărănească nu se ajunge decît la înţelepciune, nu şi la filozofie, e limpede. Dar poate că aceasta ţine mai mult de faptul că e vorba de o viziune *ţărănească*, decît de calitatea sensibilităţii filozofice în chestiune. Problema este : pe registrul cult se poate obţine o filozofie ?

Răspunsul e surprinzător faţă de tot ce precedă : da, se obţine totuşi o filozofie. În speţă, s-a şi obţinut : e filozofia aceasta cultă românească, cîtă este şi aşa cum este. Înaintăm aici o afirmaţie care are pretenţia de a unifica, interpretîndu-le, principalele „filozofii“ româneşti. Toate — cu excepţia gîndirii lui Nae Ionescu, poate — fac corp cu aşa-zisa filozofie populară. *Întreaga noastră filozofie cultă este în consonanţă cu ţărănescul.* Nu în prelungire directă, fireşte, dar în consonanţă. (Şi desigur că ne gîndim

la cele cîteva filozofii închegate, nu la încercările făcute cu două-trei idei luate din străinătate, încercări care de la început nu pot fi „românești".) Oricît de disparate ar fi aceste filozofii valabile, fie că e vorba de doctrina lui Conta, de pildă, sau de cea a lui Blaga, pretindem să arătăm că ele sînt în consonanță cu orientarea adîncă a culturii noastre populare.

Ce ni se părea caracteristic în această orientare ? Continuitatea dulce dintre fire și spirit ; prelungirea firii în spirit ; angajarea spiritului în zonele întunecoase, neștiute, hrănitoare, niciodată răzvrătite, ale firii. Sensibilitatea filozofică pe care se susține această viziune e una de armonie, de acord fundamental. Undeva în adîncuri lumina și întunericul se întîlnesc. Iar lumina crește din adîncuri, conștiința și cugetul se desprind din întunecimi — fără ruptură. De la străfulgerările filozofice ale lui Hasdeu, așa gîndește filozofia noastră cultă ; de la Hasdeu, peste Conta, Xenopol, Pârvan și Motru, pînă la Blaga.

Iată, de pildă, cazul — introductiv numai — al lui Hasdeu. Un gînditor romantic ca el nu putea să nu iubească „începuturile", forțele obscure și originare. Filozofia hasdeiană a istoriei, singura mai închegată,

tocmai pe această idee a *creșterii*, aproape evoluționistă la el, se întemeiază. „Romantic în filozofia istoriei, pe care o înțelege ca o eternă creștere, o nesfîrșită desfășurare — Hasdeu împrumută totuși... o anumită concepție pozitivistă, socotind această continuă desfășurare ca o evoluție“, scrie Mircea Eliade, în remarcabila sa introducere la ediția din Hasdeu. (Fund. Reg., 1937, p. LXXVII). În perspectiva aceasta de creștere spre forme umane, pozitivismul, și chiar un anumit materialism, nu vor speria pe Hasdeu, cum nu vor îngrijora nici pe ceilalți gînditori români. Istoria este, în definitiv, termenul superior în clasificarea științelor, va spune Hasdeu, deci nu se poate porni decît de jos, de la știința lucrurilor și a firii. Iar în momentul cînd concepe nevoia unei filozofii care să prezideze concepția sa asupra istoriei, gînditorul admite o forță tainică și aderă la filozofia lui Spencer, care are meritul că împacă „cunnoscutulu cu necunnoscutulu recunnoscibilu“ (*Istoria critică a Românilorụ*, București, 1875, vol. II, prefață, p. II). Aproape ca agnosticismul înțelegător al țăranului român !

Dar abia cu Conta începe filozofia sistematică, și cu el se precizează și natura

orientării descrise mai sus. Se va spune: Conta e materialist, şi încă un materialist de tip comun; cum poate fi orientarea sa concludentă pentru cea a gîndirii culte româneşti? Dar tocmai aceasta ne pare semnificativ, că, pe o anumită linie, materialismul nu repugnă gîndirii româneşti. Oricît am protesta, în numele unei orientări spiritualiste de care ne socotim caracterizaţi, e un fapt: materialismul lui Conta nu distonează cu gîndirea românească. Şi motivul apare abia acum lămurit: pentru că materialismul aduce şi el, într-un fel ori altul, prelungirea naturii în spirit, iar tocmai această trăsătură convenea sensibilităţii noastre filozofice. Afirmaţia lui Conta că, de pildă, „vieaţa este evoluţiunea ondoliformă a materiei" (*Teoria ondulaţiei universale*, ed. Minar, p. 246) e străină, cu materialismul ei, doar la prima vedere, de modurile româneşti. Într-un sens, *secolul al XIX-lea era mai acasă la noi decît în alte părţi.* Problema românităţii s-a pus şi chiar în legătură cu Conta. Că nu e filozofie românească materialismul său? Dar, spunea un interpret român (Dan Bădăreu, în *Un système matérialiste métaphysique au XIX-ème siècle*, Paris 1924, p. 289), românul e religios cu calmul şi lipsa de fanatism

cu care Conta e ateu, fiind în același timp sceptic și prea puțin optimist. — Dar, alături de această integrare, mai mult *stilistică,* în românism, credem că putem aduce pe cea de fond. Și nu vom merge pînă la a spune că ondulația lui Conta e semnificativă în lumina mioriticului lui Blaga ; căci și mioriticul e doar stilistic (deși stilul are un sens adînc la Blaga). Dar vom spune, în termeni generali, că secolul al XIX-lea era acasă în România pe o linie adîncă de filozofare și că, dacă am fi avut mai mulți gînditori de mîna întîi și o cultură mai împlinită, nu era exclus să dăm un sens mai adînc, din adîncimea experienței noastre de armonie — atîtor formulări rămase superficiale și suficiente, în acest „stupid“ veac al XIX-lea.

Cu Xenopol nu se întîmplă astfel. Deși el pare unora să se preocupe de o problemă restrînsă a filozofiei, una de logică sau metodologie a istoriei, Xenopol schițează în realitate un adevărat sistem filozofic. Pentru el, istoria nu e o disciplină particulară, ci „un mod de concepțiune a lumii“ (v. *Expunere pe scurt a principiilor fundamentale ale istoriei,* în „Analele Academiei“, 1899, p. 7). Ea se îndeletnicește cu dezvoltarea atît a lumii materiale, cît

şi a celei intelectuale. Iar ceea ce e semnificativ din punctul nostru de vedere e că Xenopol vede istoria omenirii ca o „urmare a istoriei materiei ce a precedat-o“. Istorismul lui devine cosmic. Omul se înţelege pe sine doar prin întreg, în prelungirea întregului, înseriat în această universală şi grandioasă succesiune a stărilor firii.

E însă şi mai izbitor cazul lui Pârvan, unde setea de armonie şi integrarea spiritului în ordinea cosmică dau cheia întregii concepţii despre lume. „Fenomenele vieţii omeneşti sînt o parte integrantă din ritmica universală“, scria Pârvan în *Idei şi Forme Istorice* (Bucureşti, 1920, p. 49.) Pentru el — o şi spune — omul e inseparabil legat de pămînt. Trebuie stabilit un acord perfect „între notele pămîntului şi notele omului“. Fireşte că omul îşi are libertăţile şi datoriile lui de luptă, dar fără acest acord adînc umanitatea nu se poate ridica la forme cu adevărat creatoare. Între viaţă — care înseamnă la Pârvan vibraţie, ritm, spirit — şi moarte, care înseamnă inerţie, somn, materie, lupta e permanent deschisă. Numai că „viaţa e o realitate universală : e vibrarea şi ritmul lumilor nesfîrşite“, iar astfel spiritul regăseşte întregul pe care părea că-l pierduse

opunîndu-se materiei. De altfel, Pârvan o spune limpede, arătînd că „energia universală e unică : lumina, sunetul, căldura, electricitatea, magnetismul ori spiritul nu sînt decît vibrații ale aceleiași forțe, variate numai ca iuțeală absolută, intensitate și ondulație ; aceeași energie poate deveni, după modalitățile vibrării ei, sunet, căldură, lumină ori spirit“. Nicăieri prelungirea naturii în spirit nu a atins în gîndirea românească o afirmație atît de plină și încărcată, poate, de forță păgînă.

Fără puterea de expresie și setea de armonie clasică a lui Pârvan, dar cu adîncimea și probitatea cercetătorului de specialitate, profesorul C. Rădulescu-Motru a putut afirma o concepție care ține de aceeași inspirație și se sprijină în ultimă instanță pe aceeași sensibilitate filozofică românească. Pentru C. Rădulescu-Motru, personalitatea e „o realitate“ din marea realitate a universului. Gînditorul român adaugă personalității atributul de energetică, pentru că o pune în legătură cu celelalte energii din natură. Cu un asemenea „determinism al naturii“, el înțelege să-și explice cele mai înalte reușite ale personalității omenești ; și nu se va sfii să vorbească despre Hristos, Platon, Hegel, ca triumfuri pe

această linie trădînd un spirit laic care ține mai puțin de influențele secolului al XIX-lea, și mai mult de trăsătura păgînă relevată la Pârvan și prezentă în multe alte afirmații *valabile* din punct de vedere românesc. Încă din *Elemente de metafizică pe baza filozofiei kantiene*, C. Rădulescu-Motru ilustrase concepția aceasta, care de astă dată, reprezintă *un adevărat fel tipic românesc de a înțelege pe Kant.* Unitatea de conștiință, la a cărei puritate Kant ținea atît de mult, numind-o „unitate sintetică originară de apercepție", devine la gînditorul român o unitate identică cu a universului, deci încărcată de toată materia acestuia. C. Rădulescu-Motru nu poate opera cu o conștiință în genere ; el trebuie să ajungă, cu perspectiva lui tipologistă, la o conștiință individuală. Pe de altă parte, își dă seama că această conștiință individuală nu face cu putință comunicarea între spirit și știință. Atunci, spune el, nu ne rămîne decît ca, înlăturînd conștiința în genere a lui Kant, să acordăm celei individuale obiectivitatea. Și de ce ține această obiectivitate ? De faptul că „sufletul și materia nu sînt deosebite ca natură, ci ca aspecte", de faptul că „viața sufletească nu e decît un plus de adaptare" și că, în definitiv „conștiința e un proces final de evoluție a naturii".

Nu e prea multă natură, la Conta, Pârvan şi Motru, aşa cum e prea multă în viziunea ţărănească a românului ? Nu e prea multă natură, spre a mai fi loc şi pentru filozofie ? Şi totuşi — o vedem limpede — filozofia se obţine şi aici. E o întrebare dacă va putea fi vreodată o filozofie mare, lipsită de conştiinţa rupturii, cum este. Dar este o filozofie şi are din plin pecete românească.

E pecetea românească pe care nu vom întîrzia s-o găsim la Lucian Blaga. Niciodată, mai mult decît acum, cînd încercăm interpretarea aceasta a filozofiei culte româneşti, nu ni s-a părut mai potrivită străduinţa critică a lui Vasile Băncilă din *Lucian Blaga, energie românească* de a prelungi modurile viziunii noastre populare în filozofia, aparent occidentalizată, a lui Blaga. Chiar titlul de *Lucian Blaga, energie românească* mă izbeşte acum altfel decît la început, termenul acela de energie exprimînd parcă ceva din înţelesurile lui Pârvan sau ale lui Motru în legătură cu angajarea omului în energia cosmică. Fireşte că Blaga a putut vorbi despre o „singularitate a omului", care ar părea să desprindă pe acesta din procesul ascendent al naturii. Pe de altă parte, prima trilogie, cea a cunoaşterii,

are accente de filozofie occidentală, părînd să fie analiza critică a instrumentelor de cunoaștere, care rămîn instrumente *deosebite* de (nu în armonie cu) obiectul cunoscut, mai ales că de astă dată va fi vorba de obiectul : mister. Dar trilogia culturii a restituit misterului un sens de subiectivitate, iar filozofia inconştientului la care s-a ajuns aici așază pe Blaga — cu deosebiri, firește — pe linia cea mare a gîndirii românești. Un gînditor care încearcă să întregească garnitura de categorii a lui Kant, categorii aparținînd tuturor zonelor luminoase ale conştiinţei, cu o serie de categorii prezente în zonele întunecate și crescînd de acolo, „personant", spre lumină, poate fi revendicat drept una din cele mai izbitoare pilde pentru orientarea descrisă. Cu Lucian Blaga triumfă românescul în filozofie.

Ce este acest românesc ? Sau ce devine el în perspectiva filozofiei noastre culte ?

În primul rînd, este *cosmicism* ? Termenul e al lui Vasile Băncilă, din lucrarea citată, și ne place să-l regăsim. Băncilă îl descrie ca o „intuiţie a armoniei cosmice" şi „un sentiment al participării la

cosmos". *Aşa l-am regăsit în filozofia noastră cultă.* Armonie şi participare sînt în materialismul lui Conta, ca în orice materialism ; dar izbitor e faptul că tot armonie şi participare se întîlnesc şi în filozofiile *originale*, neinfluenţate, neîmprumutate, ale lui Pârvan şi C. Rădulescu-Motru. Iar dacă Blaga încape şi nu încape în această interpretare (deşi cosmologismul pare a juca şi la el un mare rol), e numai pentru că intervine în gîndirea lui un factor — cel teologic — a cărui însemnătate o vom sublinia îndată.

Cosmicismul acesta duce la un anumit *determinism,* de un fel ori altul. La Conta, era un determinism („fatalism" !) materialist ; la Pârvan, e un determinism de energie şi ritm ; la Motru, totul sfîrşeşte, mărturisit, într-un determinism psihologic. Ce se întîmplă la Blaga ? Matca stilistică dă şi ea un anumit determinism (de stil), pecetluind toate creaţiile unui grup cultural omenesc, pînă şi creaţia ştiinţifică.

Trăsăturile acestea fac ca viziunea filozofică a gînditorilor români să fie, ca şi cea a culturii noastre populare, mai degrabă a lumii decît a spiritului. Nu se poate vorbi, în filozofia românească, de o problematică a spiritului ca atare, a spiritului ca

expresie autonomă. Am subliniat altă dată (revista „Saeculum" nr. II) trăsătura aceasta ca un rezultat al cercetării *Învățăturilor lui Neagoe Basarab* din perspectiva istoriei filozofiei. Absența unei problematici a spiritului este limpede, acum, și în filozofiile descrise mai sus, unde spiritul este angajat în ceva ; zonele sale luminoase se pierd în penumbre și apoi în întunericul întregului, pe care-l prelungesc, îl împlinesc, față de care sînt în desăvîrșită expresie de armonie. Iar, ca și la Neagoe Basarab, absența unei problematici a spiritului, ca expresie autonomă, trece în umbră cele două mari discipline ale Apusului, teoria cunoașterii și etica. Firește că atît Conta, cît și Pârvan, Motru sau Blaga au, pînă la un punct, o problematică de cunoaștere. Dar, mai ales la primul și la ultimul, teoria cunoașterii este un aspect și un moment de expunere mai degrabă decît un sector de însemnătate proprie.

Nu putea Blaga începe, într-un sens, cu trilogia culturii ? În orice caz, la Pârvan nu simți necesitatea unei problematici de cunoaștere, iar la Motru totul se pierde în psihologismul energetic. Cît despre etică, nu poate fi subliniat îndeajuns că ea lipsește din perspectiva filozofică românească, populară

sau cultă. Trebuie să nu pierdem nici un moment din vedere lucrul acesta, chiar sau mai ales cînd ne gîndim la reforme — educative, politice — pentru poporul român. Eticismul Apusului nu e pe măsura noastră. Acel mult lăudat „se cade — nu se cade" al românului nu ține în nici un caz de o concepție etică. E mai adînc, mai angajat în firea lucrurilor de cum e concepția morală a unui apusean. Iar în filozofia cultă, absența unei problematici etice ne pare atît de inevitabilă, încît, pe linia de orientare desprinsă în analiza de mai sus, sîntem siguri că niciodată nu se va scrie un mare tratat de etică în țara românească. Cît despre un sistem educativ sau politic care să fie numai eticist, el n-a apărut, iar cei care au văzut morală acolo unde era spiritualitate n-au înțeles nici ce este, nici ce poate fi înlăuntrul lumii românești ; cel puțin pe linia, prelungită în cultură, a orientării noastre țărănești și populare. Cînd soluția e de armonie, nu poate exista etică, adică o stare de ruptură, de împotrivire, imperativ și refuz.

Dar duhul acesta lumesc și însetat de armonie nu poate să nu aducă un suflu de *păgînism* în atmosfera românească. Trebuie să o spunem deschis : există o

dimensiune păgînă a sufletului românesc. Cînd subliniem cu atîta apăsare că românii au fost, într-un fel, totdeauna creştini, creştinismul venind peste ei ca o împlinire, şi nu ca purtătorul de mesaj al unei crize de tip nou, recunoaştem fără să vrem că, *după* ce ne-am creştinat, am păstrat moduri ale lumii păgîne. O vedem bine în mitologia noastră populară, iar credinţele noastre sînt pline de eresuri, care ne încîntă pe plan de cultură şi care, în definitiv, nu ne supără nici în perspectiva bisericii. Dimensiunea noastră păgînă a fost tolerată de biserică şi chiar asimilată într-un sens. Creştinismul nostru a avut, prin aceasta, un conţinut mai viu, o istoricitate mai adevărată. Dar acum, cînd ies la lumină lucrurile în filozofia cultă, ele capătă accente de împotrivire care pot îngrijora uneori.

Şi au şi îngrijorat. Polemica iscată în jurul filozofiei lui Blaga între apărătorii ortodoxiei şi nesocotitorii ei (căci duşmani direcţi nu are ortodoxia noastră) nu e o polemică legată de persoane şi de timp. Ea angajează manifestări şi comportări mai adînci, permanenţe ale fiinţei noastre spirituale. Blaga nu e întîiul gînditor român indiferent faţă de ortodoxie ca izvor de

inspirație. Un suflu de păgînism — firește, în stilul secolului al XIX-lea — străbate, după cum e limpede, opera lui Conta. Iar, dacă Motru rămîne străin de ortodoxie, fără să facă din „păgînitatea" lui un act de afirmație, acest splendid tip de păgîn care este Pârvan stă ca o evidență împotriva oricui ar voi să facă din ființa spirituală a neamului nostru o ființă exclusiv creștină. Nu, toți aceștia n-au filozofat pe dimensiuni creștine. Dar sînt români ; sînt profund și hotărîtor români. Cînd Blaga spune că nu are nevoie să facă filozofie ortodoxă spre a face filozofie românească, are perfectă dreptate. Din punctul său de vedere și din perspectiva întregii filozofii culte, aproape, ivite la noi.

Dar epuizează ei românescul ? Epuizează ei virtualitățile filozofice ale ființei noastre spirituale ? Reacția împotriva lui Blaga, care ar trebui extinsă împotriva întregului șir de gînditori care îl precedă, a venit din tabăra teologică. Ea putea veni însă și din tabăra *filozofică*. În momentul de față, filozofia este disciplina cea mai reprezentativă pentru spiritualitatea românească, pentru că în ea iese prima dată la iveală tensiunea, latentă pînă acum, a sufletului românesc, conflictul dintre cele

două dimensiuni, să le numim : păgînă și creștină, ale sufletului românesc. Există o filozofie de tip creștin : e cea care începe să iasă acum la iveală, o dată cu proiectarea în actualitate a filozofiei lui Nae Ionescu. Ea ține în cumpănă cealaltă orientare filozofică, orientarea „clasică" românească. Și ea dezvăluie *alte* virtualități filozofice ale sufletului românesc.

Ceea ce ne-a interesat tot timpul, în studiul de față, a fost exclusiv filozofia. Dacă am ajuns la opoziția, provizoriu și poate impropriu calificată, dintre păgînătate și creștinătate, e numai pentru că vroim să înțelegem ce se petrece în sînul filozofiei românești și ce se poate petrece aici.

Cu Nae Ionescu ni se pare că întîlnim un gînditor care nu numai că iese de pe făgașul celor de pînă acum, dar restituie gîndirea românească filozofiei clasice de aiurea. Cursurile lui Nae Ionescu nu sînt încă publicate în întregime, iar judecata critică asupra lor nu e încheiată nici măcar de cei care le cunosc, de elevii lui. Afirmăm însă — iar afirmația noastră întîmpină rezerve, o știm, chiar din partea unora dintre elevii lui Nae Ionescu — că regăsim prin el căile filozofiei cu care ne-a deprins Apusul. Chiar dacă filozofia lui Nae Ionescu e de inspirație

ortodoxă, ea e *filozofie* în sensul apusean. Nae Ionescu, oricît de realist ar părea, regăsește, fără s-o spună, spiritul. Regăsește tensiunea dintre om și lume ; regăsește *ruptura* aceea fecundă, care singură a dat pînă acum o filozofie mare în Apus. Regăsește tragicul, căderea („Căderea în cosmos" se intitula, pare-se, una din lucrările la care s-ar fi gîndit Nae Ionescu înainte de moarte).

Ce a scos pe Nae Ionescu din făgașul gîndirii românești de pînă acum ? Un singur factor : teologicul. Cugetul românesc nu ar fi regăsit modurile filozofiei clasice (ale celei care nu se dizolvă în „înțelepciune") dacă n-ar fi întîlnit gîndirea teologică. Iar dacă avem încredere în filozofia lui Lucian Blaga — acum o putem spune limpede — nu e pentru că se încadrează în comunul gîndirii culte românești, ci pentru că și la el joacă un rol factorul teologic. Blaga e personalitatea noastră filozofică cea mai bogată, în sensul că angajează amîndouă modurile filozofării românești posibile. Și, dacă ne pare fecund, e numai prin cel de al doilea mod, pe care l-am trecut în umbră în cele de mai sus. Căci, oricît de cuceritoare ar părea, concepția lui Conta, a lui Pârvan și a lui Motru reprezintă, filozoficește, o înfundătură. *Pe linia*

sensibilității noastre filozofice obișnuite, ajungem la o înfundătură filozofică : înțelepciunea. Cu Nae Ionescu și Blaga — dacă acesta din urmă se împlinește așa cum o nădăjduim —, gîndirea românească găsește singura cale care să o ducă la filozofie.

* * *

Încheierea e simplă : cugetul românesc nu are, pe linia lui firească, vocația filozofiei. Poporul grec a avut-o, și a dat unul din marile tipuri de filozofie : cea a ființei. Poporul german a avut-o, și a dat celălalt mare tip al filozofiei : filozofia spiritului. Noi însă nu avem, de la noi, vocația filozofiei. Poate pentru că nu avem o problematică a *devenirii* (nu există nici măcar un termen românesc pentru „devenire"). Opunîndu-se devenirii, grecii au descoperit ființa. Integrînd devenirea, cugetul german a descoperit spiritul. Dar și unul și altul dintre aceste două mari tipuri de gîndire au filozofat pe temeiul rupturii dintre om și lume ; pe temeiul dezintegrării omului de lume.

Noi nu avem vocația filozofiei. Dar teologicul ne-o poate da. Nu creștinismul ortodox neapărat, dar teologicul. S-ar putea să

nu ne-o dea, iar atunci nu vom face filozofie mare. Nu e nimic : nici englezii nu au ; poate nici francezii, confundînd prea mult rațiunea cu intelectul, cum fac. Dar teologicul ne-o poate da. Căci ne dă sentimentul rupturii, al dezastrului. Iar de-aici poate începe filozofia.

(„Convorbiri literare“, 1944)

Sufletul românesc și muzica

Nici unul dintre bărbații mari de la 1848 — observa într-un rînd un învățat român — n-avea o înțelegere deosebită pentru muzică. Fiii de boieri de acum un veac au asimilat totul, în ce privește artele pe care le întîlneau în străinătate, nu însă și muzica. Nici astăzi, poate, nu avem destulă pricepere în această privință. Fiindcă muzica cere nu numai inteligență...

Opresc aici șirul ideilor pe care le dezvolta atît de sugestiv, într-o mai veche *Istorie a literaturii române,* profesorul Sextil Pușcariu. Nu e ceva de învățat de la ele ? Sufletul *cult* românesc (cu cel popular e altă poveste) *nu* are toate dimensiunile. Nici nu le putea avea dintr-odată pe toate. A avut loc, în sînul lui, o dezvoltare vrednică de tot interesul, în zonele luminoase ale vieții spirituale, dar, în zonele unde raza inteligenței nu pătrunde, creșterea a întîrziat. Va mai întîrzia ?

Dar timpul nostru tocmai aceasta aduce : o înțelegere muzicală a lucrurilor ; un tulburător triumf al muzicii. Există, de pildă, suflete și națiuni care știu să „orchestreze“, în timp ce altele nu știu. De ce nu cîștigă bătălii cîte o națiune ? Pentru că, poate, n-a avut nici un mare muzician — ne-a venit în minte, într-o bună zi. Nu orchestrează ; nu gîndește simfonic ; nu cîntă cu adevărat. Iar timpul nostru, ca orice timp în care «elementele» tind să se individualizeze, are nevoie de contopire și muzică.

În sufletul cult românesc, tăiat prea mult în colțuri, cîteodată, divizat de lucruri și de sine prin cezurile necruțătoare ale inteligenței, timpul nostru vine să verse armonie și simțul întregului. Și nu numai armonie sau simț al întregului. E ceva mai *material* în muzică, nu o simplă idee poetică, iar de materie are nevoie un suflet, solicitat prea mult de teoretic și teorie, cum e acest inteligent suflet cult românesc.

Numai din muzică — dacă nu cumva o știi de-a dreptul — înveți ce e creșterea și devenirea. Simfonia singură îți arată cum crește materia sunetelor către sens. Muzica te familiarizează cu acest haos al lui ceea ce nu este încă, pe care ai să-l regăsești mai tîrziu peste tot acolo unde e viață : în tine, dacă în

ține e viață ; în istorie, unde ți se pare că e prea multă. Dacă avem astăzi nevoie să ne familiarizăm cu materia, să înțelegem dezordinea, haosul, atunci spiritul muzicii ne poate da o cheie. De cheia aceasta, cei mai mulți dintre marii noștri înaintași au fost lipsiți. Titu Maiorescu a plecat indignat de la reprezentația lui Lohengrin. Dar nu e nevoie să înscriem aceasta pe efigia ce se va bate în curînd în amintirea lui...

De aceea, fenomenul cultural cel mai adînc, poate, ce se petrece de cîțiva ani în România e sporirea interesului pentru muzica cea mare. Cînd vezi sălile acestea pline, ale concertelor, cînd asculți programele de zile mari ale radioului, poți nădăjdui că sufletul nostru cult va ști mai mult, va înțelege mai mult, mîine. E adevărat că există mulți snobi : iarăși e adevărat că mulți nu gustă din muzică decît voluptatea muzicii. Dar dacă arta nu e o formă superioară de bucătărie, atunci ceea ce se întîmplă astăzi are un sens de cultură. Timpul nostru ne trimite prin muzică un mesaj rafinat — ca să-i înțelegem întunericul și luminile.

(„Vremea", 1942)

Ardealul în spiritualitatea românească

S-ar putea scrie o pagină neasemuit de adîncă asupra neamului nostru, pagină al cărei titlu să fie : Somnul în istoria românească. Nu sînt multe neamurile care să fi fost atît de aproape — în rău sau în bine — de odihna cea mare şi de nefiinţă. Fără să vrem, de cele mai multe ori fără să vrem, noi am trecut prin toate modurile somnului, de la marea letargie naţională în care am trăit veacuri de-a rîndul pînă să căpătăm conştiinţa de neam, şi pînă la adormirea celor buni din mijlocul nostru. Somnul ne-a mîntuit, adîncindu-ne în noi înşine ; dar somnul ne-a şi paralizat, păstrîndu-ne prea mult în noi înşine. Iar în această viaţă naţională, din fericire ca şi din nefericire amorţită de somn, Ardealul a reprezentat *starea noastră de veghe* ; iată, în două cuvinte, rolul pe care i-l descifrăm în spiritualitatea românească.

Fiecare naţiune îşi are un sîmbure de viaţă, un sîmbure originar de viaţă. La obîrşia

fiecărei colectivități istorice organizate se întîlnește un centru formativ, prin dezvoltarea căruia sau prin alipirea la care se realizează cîte un organism național. Unitatea politică și națională a Italiei se face în jurul regatului Sardiniei, după cum — iar exemplul acesta e încă mai potrivit — ființa Germaniei se întrupează în jurul Prusiei. Ardealul nostru a putut fi considerat o Prusie a României. Știm cu toții că nu în jurul Ardealului ne-am închegat noi ca stat național, ci că Ardealul e cel care s-a alipit țărilor românești. Dar dacă așa s-a întîmplat în ordinea de fapt a istoriei, pe planul spiritualității românești centrul nostru național este în Transilvania, în acea „învățată Transilvanie — spunea cîndva Bălcescu —, azil vecinic al naționalității române".

Spiritualitate românească. Cîțiva se întreabă, poate, de ce întrebuințează unii, mai ales cei tineri, termeni atît de răsunători și poate nu tocmai lămuriți cum e acesta chiar de spiritualitate. De ce spiritualitate și nu viață națională românească, sau orice altă expresie de rînd ? Și cum de putem noi spune : în istorie, unirea României s-a făcut prin alipirea Ardealului la patria-mumă, dar în cîmpul spiritualității românești unirea se

face prin alipire la Ardeal, de parcă Ardealul ar fi patria-mumă ?

Nouă așa ne pare : că, într-un anumit plan, Ardealul e patria-mumă. De la Ardeal am primit și nouă ne trimitea Ardealul tot ce a avut el mai bun ; ni l-a trimis pînă la sărăcire de sine. Istoricul nostru Xenopol descrie undeva, în *Istoria partidelor politice în România*, un lucru care e simbolic pentru raporturile Ardealului cu țările noastre ; felul cum a trecut elementul nobil din Ardeal în țările românești, în secolul al XIII-lea și al XIV-lea, constituind aici nuclee de state, dar văduvind de clase conducătoare locul de unde acel element nobil pleca. Iar, în timp ce Ardealul, lipsit de clasă conducătoare, cădea mai lesne sub stăpînire străină, țările noastre se constituiau ca unități, pe cît posibil independente, tocmai cu ajutorul grupurilor conducătoare din Ardeal. Prin urmare, Ardealul era cel care împingea neamul românesc către istorie.

Dar, cînd spunem spiritualitate, spunem încă mai mult decît că Ardealul ne împinge către istorie : spunem că el e sortit să țină *treaz* duhul românesc în istorie. De aceea arătam că Ardealul reprezintă starea de veghe a românismului : acolo, în laboratorul sufletului ardelean, ni se pare că se constituie tipul viu de om românesc. Și poate că acum sîntem în

stare să limpezim în ce înţeles vorbim de spiritualitate românească. Cînd un popor se luptă pentru buna lui stare, pentru înfrîngerea tiraniei, pentru unitate sau pentru independenţă, el face succesiv : mişcări economice, sociale, politice şi naţionale. Cînd însă se ridică spre a da, dincolo de toate acestea, şi un alt tip de om, un tip autentic de om, atunci face o reformă spirituală. Toate revoluţiile neamurilor, fie că sînt economice, sociale, politice sau naţionale, sînt făcute pentru oameni, pentru cei mulţi, pentru binele tuturor. Reforma spirituală nu e pentru oameni, ci e pentru om. Ea nu se mulţumeşte să capete ceva pentru toţi ; vrea să ceară ceva de la fiecare. Pentru că tipul de om românesc se face în Ardeal îndrăzneam noi să spunem că acolo e şi centrul spiritualităţii româneşti.

Dar să luăm un exemplu. Ascensiunea poporului nostru — spunea cîndva Bălcescu, în studiul său *Mersul revoluţiei în istoria românilor*— s-a făcut pe mai multe trepte : poporul nostru a pornit de la *rob*, s-a prefăcut în *serv*, apoi în *proletar*, în *posesor* şi „acum — spune Bălcescu — zvîrle cea din urmă exploatație şi este a se face *proprietar*".

Ce se desprinde din cuvintele acestea ale lui Bălcescu ? Şi un sens pentru lupta socială a românului, desigur, luptă care îi stătea atît

de mult pe inimă marelui nostru vizionar. Dar se desprinde mai ales înţelesul unei ascensiuni spirituale. Poporul nostru, din ceasurile cînd începea să fie popor românesc, pleca de la robie şi avea să poarte cîtăva vreme în el stigmatele robiei ; devenea apoi serv, adică rob cu raporturi contractuale faţă de naţiunea dominantă ; ajungea proletar, adică ins fără jug, dar şi fără bunuri ; devenea posesor, dar fără conştiinţa şi libertăţile celui ce posedă — spre a năzui, după gîndul lui Bălcescu, să devină în sfîrşit un proprietar. Şi proprietar a ce ? A unor bunuri materiale ? Nu numai atît. Ci proprietar avînd independenţa morală şi încrederea în sine a stăpînului. Aceasta vrea desigur să spună Bălcescu : neamul nostru se ridică de la robie pînă la *conştiinţa de stăpîn*, pînă la demnitatea, drepturile şi răspunderile stăpînului.

A avea conştiinţa de stăpîn — iată ce nu ne-a învăţat întotdeauna istoria, în cutremurătoarea ei desfăşurare. Un tip de român cu conştiinţă de stăpîn era năzuinţa lui Bălcescu. De ce n-am spune ? Ea este încă marea noastră năzuinţă. Spre a avea conştiinţă de stăpîn, trebuie să fii sigur pe drepturile tale şi gata să lupţi pentru ele : să fii permanent treaz ; conştient de o misiune şi nemulţumit că nu eşti întotdeauna la înălţimea acelei misiuni.

Tipul de român înzestrat cu o asemenea conștiință de stăpîn mai ales Ardealul îl dă, în laboratorul său național. Nu pentru că există, acolo, trufia românească ; poate, dimpotrivă, pentru că întotdeauna a existat acolo nemulțumire românească. „Marii învățători ai Ardealului — scrie Xenopol în istoria sa, vorbind despre Samuil Micu, Petru Maior și Gheorghe Șincai — marii învățători ai Ardealului trăgeau, din adevărurile pe care le scoteau la lumină asupra originii neamului românesc, o învățătură pedagogică, bazată pe deșteptarea unui simțămînt foarte puternic de moralizare, simțămîntul rușinii, dojenind poporul român pentru „căderea lui atît de joasă, cînd el se cobora dintr-o așa de mîndră obîrșie."

Sentimentul de rușine, cum spune Xenopol, acest simțămînt încearcă uneori pe cel cu adevărată conștiință de stăpîn. Cum să nu-l umilească pe românul dojenit de Petru Maior ori de Gheorghe Șincai starea în care îl adusese istoria ? Iar, ca și Maior sau Șincai, întreg Ardealul a dojenit și s-a dojenit pe sine, luptînd, năzuind și răzbind.

Funcția spirituală a Ardealului e *de a nu se împăca,* de a nu consimți, de a nu se așterne somnului aceluia care acoperă atît de multe etape din istoria noastră. Nu din dragoste oarbă

pentru altceva face el aceasta. Dar din conştiinţa că virtuţile pe care le-a deprins românul dintr-o istorie umilită nu pot fi şi cele care să-l însufleţească într-o istorie triumfătoare. Funcţia aceasta spirituală a Ardealului ne pare ceva limpede, şi anume : omul românesc nu poate rămîne acelaşi şi cînd e rob, cum spunea Bălcescu, şi cînd e stăpîn. Spun unii că românul e o fiinţă tare înzestrată — şi ei cred că sînt patrioţi atunci cînd spun aşa. Dar uită că, din zestrea sa de însuşiri, istoria noastră aspră nu ne-a îngăduit să desfăşurăm decît pe unele ; anume, pe cele care ţin de pasivitate. Aşa, ani de zile s-a lăudat îngăduinţa românului. Dar e o toleranţă de stăpîn toleranţa faţă de ceilalţi a insului care are tăria creştină de a-şi iubi pînă şi duşmanul ? Nu întotdeauna. E şi slăbiciunea de a şti că nu te poţi lupta cu duşmanul, iar atunci te mulţumeşti să nu-i impui tu nimic, spre a nu-ţi impune el încă mai mult. Dar luaţi cuminţenia românului, luaţi capacitatea lui de a răbda şi a nădăjdui, sau toate celelalte virtuţi lăudate de cei care au interes să le laude, şi vedeţi cîtă pasivitate, cît somn românesc zace în ele — dacă nu le prefacem în virtuţi active, de stăpîn.

Semnificaţia spirituală a Ardealului este, pentru noi, cei care nu facem parte din el, ceva

determinat : de a traduce pasivitatea românească în termeni activi ; de a face pînă şi din aşteptarea noastră, pînă şi din împăcarea noastră o formă de luptă. În alte cuvinte : de a preface negativul românesc în pozitiv românesc.

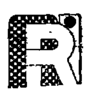
Despre ţara noastră, un cronicar, Simion Dascălul, exclama cîndva : „ţara mişcătoare şi neaşezată“ ! El vroia să spună : ţara pe care străinii o tot încalcă, ale cărei graniţi se tot schimbă, care nu se mai aşază odată în albia ei de viaţă naţională. Dar, cu cît în afară ţara sau ţările româneşti erau mai mişcătoare şi mai neaşezate, cu atît înăuntru, în lumea spiritului, românul se înţepenea mai mult. Ca să poată rezista puhoaielor pe care întruna i le zvîrlea istoria în faţă, românul a trebuit să se încleşteze şi să-şi păstreze firea. Ţara era mişcătoare şi neaşezată pe dinafară, trebuia să fie aşezată şi statornică înăuntru.

Aşa a trebuit să fie, şi aşa a fost. Dar au venit timpurile şi vor mai veni timpuri cînd ţara, aşezată pe dinafară, va trebui însufleţită dinăuntru. De timpurile acelea va trebui să fim cu-adevărat vrednici. Iar învrednicirea românească nu se va întîmpla decît într-o direcţie : prin alipirea noastră spirituală de Ardeal.

(Conferinţă la radio, august 1940)

Cuprins

Apărut 1991
Tiparul executat sub comanda nr. 10 421
Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria „CORESI“, București
ROMÂNIA



Prețul : 76 lei + 2 lei timbru literar = 78 lei

Lei 78

ISBN 973-28-0287-1

Nu știu dacă
și în alte părți Psalmii Vechiului Testament
s-au citit la fel de mult ca la noi.
În orice caz, eternitatea românească despre care vorbesc
este de acest tip.
Nu o plenitudine istorică, nu realizări majore
— pe care neamul nostru
nici n-ar fi avut cînd să le înfăptuiască —
dau garanția duratei;
ci sentimentul că, în fond, există un plan
față de care toată frămîntarea istorică
este irosire și pierdere.
Dar — și aici e aspectul nou față de tînguirea biblică
— neamul românesc e și el, într-un fel,
solidar cu acel plan neschimbător.
I se întîmplă și lui multe,
se frămîntă ceva în marginea lui, în inima lui,
peste trupul lui chiar — dar el rămîne neschimbat.
„Trece și asta"
e una din cele mai curente vorbe românești.
Neamul nostru rămîne pentru că
și el participă, în felul lui, la eternitatea ființei.

CONSTANTIN NOICA